جورج طرابيشي



هرطقات

عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية



هرطقات ٢

عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية

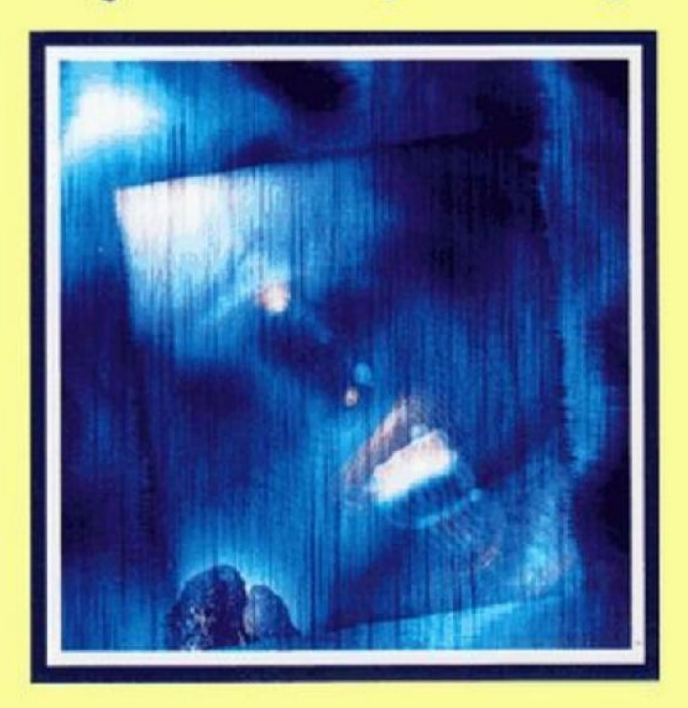




جورج طرابيشي

هرطقات

عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية







جورج طرابيشي

هرطقات

عن الديموقراطية والعلمانية
والحداثة والممانعة العربية



الطبعة الورقية الأولى، 2006
الطبعة الإلكترونية، 2011

ISBN-978-614-425-205-5

دار الساقي
بالإشتراك مع رابطة العقلانيين العرب

e-mail: **arabrationaists@yahoo.fr**

بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت. ص.ب.: 5342/113. الرمز البريدي: 6114 - 2033
هاتف: 866442 1 961، فاكس: 866443 1 961

e-mail: **info@daralsaqi.com**

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

تقديم

«ليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل»

القاضي عبد الجبار المعتزلي

تندرج المقالات المجموعة بين دفّتي هذا الكتاب في عداد ما درجت العادة على تسميته بـ «حصاد العمر». ففي لحظة بعينها من الحياة، وتوقعاً للرحيل، يجد الكاتب نفسه منساقاً إلى الرجوع إلى «دفاتره العتيقة»، كما يُقال أيضاً، ليعدم منها ما يعتقد أنه لا خسارة بإعدامه، ويستبقي منها ما هو جدير بأن يبقى من بعده، ولو لأجل معلوم بدوره.

وقد تأتّى لي أن ألاحظ أن بعضاً من هذه المقالات التي استبقيتها ـ وكم كنت أتمنى لو أنها كلها كذلك ـ تخرج في مضمونها عن الدروب المطروقة، بل تكاد تكون أقرب إلى الهرطقة. والهرطقة في اللاهوت المسيحي ترادفها البدعة في الفقه وعلم الكلام الإسلاميين. وربما ههنا تحديداً تكمن مفارقة الشرط الوجودي والمهني معاً للكاتب. فمهما يكن من حرصه على الانتماء بضميره إلى أهل الجماعة، فلا خيار له إلا أن ينتمي بقلمه إلى أهل البدعة. هذا إن كان حريصاً على أن يرقى، في نظر نفسه على الأقل، إلى مصاف كاتب مبدع. وهل من الصدفة أصلاً أن يكون المصدر الاشتقاقي للبدعة والإبداع في اللغة العربية واحداً؟

وعلى أي حال، إن الهرطقة تبقى أحد السبل القليلة المتاحة للمقاومة ـ أو على أقل تقدير للوقاية ـ في زماننا هذا، الذي هو زمان سيادة الأصوليات والارتداد العربي ـ والإسلامي بشكل عام ـ نحو قرون وسطى جديدة.

ج.ط

باريس 1/1/2006

إشكاليات الديموقراطية في العالم العربي

لا بدَّ أولاً من إيضاح دلالي. فالحديث عن إشكاليات الديموقراطية في العالم العربي لا يرادف الحديث عن مشكلاتها. فالمشكلة هي بالتعريف كل مسألة يمكن الإجابة عنها، بعد الدرس والتقصي، بطريقة علمية أو برهانية. ولكن الإشكالية بالمقابل هي كل مسألة أو مجموعة مسائل تكتنف الإجابة عنها صعوبات وتبدو قابلة لأجوبة متعددة، بل متناقضة، هذا إن لم تستوجب أصلاً تعليق الحكم بانتظار توفر شروط أفضل للإجابة، سواء أمن منظور وضوح الرؤية لمضمون الإشكالية، أم من منظور تقدم وسائل المعرفة، أم من منظور تطور الممارسة التاريخية التي من شأنها أن تسهِّل ما كان يبدو معقداً أو أن تحل عملياً ما كان يبدو غير قابل للحل نظرياً. باختصار، لنقل إن الإشكالية، بخلاف المشكلة، لا تتحرى عن جواب، وكم بالأولى عن جواب يقيني، بقدر ما تُعنى بصياغة السؤال وبسَوْقه إلى مجال الوعي وبالتحريض على البحث عن جواب، أو أجوبة، عنه.

في الساحة الثقافية العربية ـ ودعْكَ من السياسية ـ يلوح أن واحدة من أكثر الإشكاليات إلحاحاً اليوم هي إشكالية الديموقراطية. والتوكيد على الطابع الإشكالي يجد تبريره هنا في كون الديموقراطية يُرْفَع شعارها ويتم الترويج لها في العالم العربي اليوم كما لو أنها أيديولوجيا خلاصية جديدة. فالعرب ـ أو مثقفوهم بالأولى ـ يراهنون اليوم على الديموقراطية مثلما راهنوا في الأمس على الاشتراكية، وقبل الأمس على الوحدة. ففي مواجهة تحدي التخلف وذل الجرح النرجسي الذي ما زال ينزف بلا التئام منذ اكتشاف واقعة التقدم الغربي، وبغزارة متزايدة طرداً مع تعمُّق الهوة التي تفصل المجتمعات العربية عن المجتمعات المنتجة للحداثة والمستقبلة لها على السواء، تمّ تحويل الديموقراطية في المخيال العربي، بعد فشل الأيديولوجيات القومية واليسارية الثورية، إلى كلمة «سمْسم» بديلة لفتح مغارة الحداثة المستغلقة ولتحقيق نقلة عجائبية، بلا مجهود ولا كلفة ولا زمن، من واقع التأخر إلى مثال التقدم.

ضداً على منطق المعجزة، المباطن لزوماً لكل أيديولوجيا خلاصية، نصوغ ـ ونطوِّر صياغة[1] ـ الإشكاليات التالية حول المسألة الديموقراطية في العالم العربي.

1. قياساً على بعض ما كتبناه في كتابنا: في ثقافة الديموقراطية، دار الطليعة، بيروت 1998.

أولاً ـ إشكالية المفتاح والتاج

هل الديموقراطية هي المفتاح السحري الذي نفتح به جميع الأبواب المقفلة، أم أن الديموقراطية هي، على العكس من ذلك، التاج الذي يتوِّج التطور العضوي للمجتمع المعني وينهض مقياساً على مستوى تطوره؟

بعبارة أخرى: هل الديموقراطية شرط مسبق أم هي أيضاً نتيجة وحصيلة لتطور مجتمع بعينه؟

وبديهي أنه لا يمكن في أية سيرورة تاريخية عضوية ـ والديموقراطية سيرورة من هذا القبيل ـ فصل الشرط عن النتيجة، والنتيجة عن الشرط. ولكن النظرة الأيديولوجية الخلاصية، التي تجعل من الديموقراطية مفتاحاً فاتحاً لجميع الأبواب، تفسخ العلاقة الجدلية ما بين الشرط والنتيجة، وتؤسس الأول ـ وهنا الديموقراطية ـ في نصاب الشرط المسبق المطلق. فالديموقراطية تعمل، من منظور الأيديولوجيا الخلاصية، كمطلق. فهي الشرط السابق لكل نتيجة لاحقة. بدونها لا شيء، وبها كل شيء. وكدواء لجميع الأدواء، فإنه لا يجري أبداً التفكير في أن الديموقراطية قد لاتكون قابلة، حتى كترياق، لأن يتحملها الجسم المريض. وحتى إذا افترضناها ترياقاً عميم النفع في إطلاق الأحوال، فليس ينبغي أن يغيب عنا أن الديموقراطية تحمل معها عذاباتها. وقد كانت ممارسة الديموقراطية حتى في مسقط رأسها ـ وفي لحظات بعينها من تاريخ أوروبا الغربية كما في بقع بعينها من جغرافيتها ـ ممارسة جديرة بالوصف بأنها جهنمية أكثر منها فردوسية. وقد نستطيع هنا الاستشهاد بالديموقراطية الأميركية في عهد المكارثية، وبالديموقراطية الفرنسية في عهد الجمهورية الرابعة، وبالديموقراطية الإيطالية في عهد استئثار الديموقراطيين المسيحيين بالسلطة. ويكفي اليوم أن نجيل النظر في ما يجري في روسيا لنعرف أن الديموقراطية قد تكون هي نفسها حاملة لأمراض جديدة إذا ما طبقت بطريقة ميكانيكية وأنزلت إلى مسرح المجتمع المعني بمثل الآلية الخارجية والفوقية التي كانت تنزل بها الآلهة إلى خشبة المسرح اليوناني: Deus Ex Machina.

ثانياً ـ إشكالية الثمرة والبذرة

هل الديموقراطية ثمرة يانعة برسم القطف أم هي أيضاً بذرة برسم الزرع؟

بالطبع، هذه إشكالية غير مستقلة عن سابقتها، بل هي تُطوِّرها في اتجاه اقتصاد العمل والإنتاج. إذ إن مجرد قولنا بأن الديموقراطية بذرة قبل أن تكون ثمرة، فهذا معناه أنها تحتاج، حتى تنمو وتونع، إلى جهد، إلى عمل، إلى شغل في النفس وفي تربة المجتمع. وقد يكون كمُّ الجهد المطلوب مضاعفاً عندما يتم استزراع بذرة الديموقراطية بالمثاقفة[2]. فعندما تستزرع بذرة الديموقراطية في غير تربتها

الأصلية فإنها تكون ـ ما لم يضاعف كمّ مجهود الرعاية ـ أسرع إلى الموات أو للتحول إلى عشب سام.

2. لا يغيب عنا هنا وحدة المصدر الاشتقاقي Acculturation الذي يؤسس علاقة ترادفية ما بين فعلي الاستزراع والمثاقفة.

وليس من الصعب أن ندرك ما الذنب الذي تقترفه الأيديولوجيا الخلاصية عندما تجعل من الديموقراطية، لا ثمرة يانعة برسم القطف فحسب، بل تترأئ بها أيضاً للمعذبين في الأرض العربية كما لو أنها فاكهة الجنة. فالخطيئة هنا هي خطيئة «اقتصاد المعجزة». خطيئة التصور بأن الديموقراطية لا تقتضي جهداً، بل تعفي من الجهد. خطيئة التوهم بأن المجتمعات العربية ستستيقظ ذات يوم فجأة مع الديموقراطية، وبالديموقراطية، لتجد نفسها وقد نفضت عنها رداء التشرذم والتخلف، وانتشلت نفسها من هوة الفوات الحضاري المتعمقة، وانتقلت إلى مقدمة المجتمعات المتقدمة. وبديهي أننا لا نماري في أن الديموقراطية شرط من شروط الإقلاع، ولكنه شرط لازم من غير أن يكون كافياً. بل إن هذا الشرط هو نفسه مشروط، وهذا ما يقودنا إلى ثالثة إشكاليات الديموقراطية.

ثالثاً ـ إشكالية مفتاح المفتاح

قبل أن تكون الديموقراطية مفتاحاً لجميع الأبواب الأخرى، فإنها هي نفسها بحاجة إلى مفتاح، ولعل بابها لا ينفتح إلا بعد أن تكون سائر الأبواب الأخرى قد فتحت ـ أو بالتواقت معها على الأقل. وهذا التأكيد على مشروطية الديموقراطية لا يلغي دورها الفاعل كشرط من شروط الإقلاع، ولكنه يلغي توظيفها كمفتاح سحري لتحقيق معجزة النقلة الفجائية من واقع التأخر إلى مثال التقدم. وبدون أن نخوض في جميع أوجه مشروطية الديموقراطية، نتوقّف عند واحد منها يبدو لنا أنه الأكثر غياباً عن الوعي العربي. ونعني به شرط الحامل الاجتماعي للديموقراطية.

فرغم الأصول اليونانية للاسم ولبعض آليات الممارسة، فإن الديموقراطية ـ ونعني حصراً الديموقراطية التمثيلية ـ هي من اختراع الحداثة، ومن اختراع الطبقة الصانعة للحداثة، أي البورجوازية. وبدون أن ندعي إجراء حصر للتجارب التاريخية، نستطيع أن نقول في شبه يقين إنّ الديموقراطية، وإنْ لم تتواجد حيثما تواجدت البورجوازية، فإنها تغيب حيثما غابت. ونحن هنا بإزاء قانون، إن لم يكن بالمعنى الطبيعي، فبكل تأكيد بالمعنى التاريخي. ومن خلال استعراض الأمثلة التاريخية لتجارب الاشتراكية السوفياتية والعالمثالثية، لنا أن نحكم بأن جميع المحاولات لبناء

ديموقراطية في ظل تغييب البورجوازية قد باءت بالفشل. وبما أن الماركسية هي صاحبة اليد الطولى في إفقاد البورجوازية اعتبارها التاريخي، فلنستعن إذاً بمعجم الماركسية لنقول إن البورجوازية هي الحامل الطبيعي للديموقراطية، وبانعدامه تنعدم. وعلى هذا المستوى تحديداً، ينبغي أن نبحث عن سر المأزق الديموقراطي في العالم العربي. فبراعم الديموقراطية عرفت تفتحاً غداة الاستقلالات الوطنية العربية يوم كانت البورجوازية، البرعمية هي الأخرى، لا تزال فاعلة تاريخياً. ولكن سلسلة الثورات الوطنية والانقلابات العسكرية القومية واليسارية التي عمّت معظم الأقطار العربية حفرت بضربة معول واحدة قبر الديموقراطية وقبر البورجوازية معاً. وحتى بعد أن انكشفت عورة الأنظمة الانقلابية وثبت عجزها التام عن ردم هوة الفوات الحضاري ـ وهو الوعد الذي أقامت عليه مشروعيتها ـ فإن أيديولوجيا عداء البورجوازية لا تزال هي السائدة في أوساط الديموقراطيين العرب الجدد الذين عادوا يكتشفون فضيلة الديموقراطية بعد خيبة الأمل المريرة بالثورات والأيديولوجيات الثورية الحارقة للمراحل، وتحديداً منها المرحلة البورجوازية الديموقراطية. ولسنا نتجاهل هنا كل النقد والهجاء الأيديولوجيين اللذين طالا البورجوازية العربية لتبرير إخراجها من مسرح التاريخ. وقد لا نماري حتى في صحة توصيفها بأنها بورجوازية خرعة، مقاوِلة، تابعة، متحدِّرة من صلب الإقطاع وغير قاطعة معه بموجب النموذج المتوهم عن البورجوازية الأوروبية. ولكن مع ذلك كله، فإننا لا نتحرج من التأكيد بأنه بدون هذه البورجوازية، على علاّتها، ليس لعنقاء الديموقراطية أن تنبعث من رمادها في المجتمعات العربية التي أحرقت فيها مرحلتها. وما لم يُردّ إلى البورجوازية اعتبارها الأيديولوجي كحامل اجتماعي للديموقراطية، وما لم يوضع حصانها من جديد أمام عربة الديموقراطية، فإن عجلات هذه العربة ستظل تدور حول محور من الفراغ، وسيظل المأزق الديموقراطي يعيد إنتاج نفسه إلى ما لا نهاية في المجتمعات العربية المعنية.

بل قد نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك لنقول إن المجتمعات العربية تدفع اليوم غالياً ثمن تغييب البورجوازية وإفقادها اعتبارها الأيديولوجي، ليس فقط على شكل أنظمة سلطوية فوقية تنزع إلى تأبيد نفسها في «جمهوريات وراثية»، بل كذلك على شكل حركات شعبية تحتية، واعدة أو منذرة بشموليات من نوع جديد وأكثر جذرية بما لا يقاس في القطع مع الديموقراطية وقيم الحداثة. ففي ظل غياب البديل البورجوازي، فإن المعارضة الشعبية للدكتاتوريات القائمة لا بدَّ أن تأخذ شكل صعود محتوم لمد الأصولية، ولا سيما في الشروط العينية للعالم العربي الذي يتحكم في مقاديره، منذ ما لا يقل عن ثلاثة عقود، التوظيف الأيديولوجي والثقافي للدولارات النفطية لصالح الأصولية الإسلامية.

رابعاً ـ إشكالية الشرطي ورجل المباحث

كثيراً ما يجري تصوير المأزق الديموقراطي في العالم العربي على أنه تحصيل حاصل للقطيعة بين الدولة والشعب، ولانفراد الدولة بتقرير مصائر الشعب بدون أن تكون للشعب أية قدرة مقابلة على التحكم بمقاليد الدولة. وفي ضوء هذا التحليل ذي المنزع الشعبوي، فإن المأزق الديموقراطي هو نتيجة شبه آلية لطغيان حضور الدولة وغياب ـ أو تغييب ـ السؤدد الذاتي للمجتمع المدني في معظم أقطار العالم العربي.

وبدون أن نماري في ضعف المجتمع المدني العربي وطراوة عوده وضيق هامش استقلالية المنظمات الناطقة باسمه ومحدودية فاعليتها، فإننا نعتقد أن مردّ المأزق الديموقراطي في العالم العربي ليس إلى قوة حضور الدولة، بل على العكس ـ ومهما بدت المفارقة قوية ـ إلى استضعافها وتغييبها. ففي توصيفنا لواقع الدكتاتوريات العربية، نميل إلى أن نعكس المعادلة وإلى أن نتحدث، لا عن عدوان الدولة على المجتمع المدني، بل عن عدوان السلطة على الدولة، وإعاقتها إياها عن أداء دورها كعامل منظم ومعقلن للاجتماع البشري. فالازدواجية الخانقة للديموقراطية في غالبية المجتمعات العربية هي ازدواجية السلطة والدولة اللتين كان يفترض بهما، حسب توصيف ماكس فيبر، أن تؤلفا ـ تماماً كما في الزواج المسيحي ـ «جسداً واحداً». فالوظيفة الأولى للدولة، عند عالم الاجتماع الألماني المشهور، أن تمثّل القوة التي تحتكر ممارسة العنف الشرعي في المجتمع. والحال أن السلطة في الأنظمة الدكتاتورية العربية تكسر احتكار الدولة هذا للعنف الشرعي، وتأذن لنفسها أن تمارس العنف لا ضد المجتمع المدني وحده، بل ضد الدولة نفسها إذا اقتضت الضرورة، وهذا بعد تعرية العنف نفسه من ورقة توته الشرعية. ولعلنا نستطيع التمثيل على ازدواجية الدولة والسلطة هذه، في الأنظمة الديكتاتورية العربية، بإشكالية «الشرطي ورجل المباحث». فالمأزق الديموقراطي العربي يتمثل في أن الشرطي مجرَّد من سلاحه أمام رجل المباحث، وفي أن المخافر واطئة السقف أمام أقبية الاستخبارات، وفي أن العنف الشرعي لما فوق الأرض مصادَر أو مكفوف عن الاشتغال لمصلحة العنف اللاشرعي لما تحت الأرض. لهذا، وعلى النقيض من الأطروحات الديموقراطوية والشعبوية لبعض المحللين المعاصرين، نعتقد أنه ليس من مخرج آخر من المأزق الديموقراطي العربي سوى رد الاعتبار إلى الدولة نفسها وسلطة القانون ومبدأ العنف الشرعي.
ولهذا لا يكفي أن نقول مع القائلين ـ وما أكثرهم! ـ أن لا ديموقراطية مع رجل المباحث، بل لا بدَّ أن نضيف مع القائلين ـ وما أقلهم في زمن غلبة الأطروحات الشعبوية في الساحة الثقافية العربية! ـ أنه

لا ديموقراطية أيضاً بدون رجل الشرطة. فالمجتمع المدني نفسه ـ هذا إن وجد أصلاً ـ سيرتدّ إلى غاب فيما لو غابت الدولة.

خامساً ـ إشكالية الذئب والحمل

كثيراً ما يقترن الفكر الديموقراطي العربي، الصاعدة موجته في العقود الأخيرة، بنزعة شعبوية. والشعبوية قابلة لأن تختصر في شعار واحد: «الدولة ضد الأمة». فالدولة ذئب والأمة حمل، الدولة قابيل والأمة هابيل. وبدون أن نكون هيغليين، ولا من أنصار عبادة الدولة، فإن منطق تأثيم الدولة وتبرئة «الأمة» أو «الشعب» أو «المجتمع المدني» يحمل بين طياته، على عكس مدعاه الديموقراطي، جرثوم شمولية جديدة. ولنا في الثورة الفرنسية، في عهد الإرهاب الروبسبيري، مثال قديم. ولنا في الثورة الإيرانية، في عهد حكم الملالي، مثال جديد. وبديهي أن العكس قد يكون صحيحاً أيضاً، وأكثر من أن تحصى هي الحالات التي تتكشف فيها الدولة عن أنها تنِّين، سلطة نهمة إلى السلطة وإلى مراكمة المزيد من السلطة باستمرار. ولكن على حين أن النظرية الديموقراطية قد أوجدت علاجات غير قليلة النجع لأمراض السرطان السلطوي، وفي مقدمتها مبدأ فصل السلطات ودولة القانون وحقوق الإنسان، فإن الفكر الديموقراطي الشعبوي ـ وهو الفكر السائد إجمالاً في الساحة الثقافية العربية ـ يضع كل رهانه على الشعب أو على المجتمع المدني، فيؤبلس الدولة ويُؤَمْثِل الأمة، ولا يقيم بينهما إلا علاقة جلاد وضحية.

والحال أن المجتمع المدني ـ وقد يكون من الأنسب في الحالة العربية تسميته بالمجتمع الأهلي ـ لا يبدو لنا بريئاً إلى هذا الحد براءة يعقوبية.

وبما أننا لسنا معنيين هنا بتشخيص أمراض المجتمع الأهلي العربي إلا من زاوية تأثيرها السالب في إمكانية حياة ديموقراطية سليمة، فلنحصرها إذاً بمرضين: الفئوية الطائفية و اللوبوية الدينية.

فالفئوية الطائفية تؤدي إلى خلل خطير في تطبيق مبدأ التمثيل الديموقراطي، وإلى خلل أشد خطورة في اشتغال جدلية الأكثرية والأقلية. فلئن تكن الديموقراطية هي بالتعريف حكومة العدد الأكثر، فإن الأكثرية العددية هي، من المنظور الفئوي الطائفي، أكثرية عمودية لا أفقية، جوهرية لا عرضية، ثابتة لا متحولة؛ ومسرح الصراع بينها وبين الأقلية ليس مؤسسات السطح السياسية من برلمان وغيره، بل المجتمع نفسه في عمق عمقه. فالأكثرية ليست أكثرية حزبية أو كتلوية، ينعقد عقدها وينفرط داخل البرلمان؛ بل هي أكثرية مجتمعية دائمة توصف بأنها إسلامية أو مسيحية، سنية

أو شيعية، عربية أو بربرية أو كردية. ومثل هذا التصور السكوني المُؤَقْنِم لمفهوم الأكثرية والأقلية من شأنه أن يتأدى في الممارسة الانتخابية ـ وهي أهم آليات الحياة الديموقراطية بإطلاق ـ إلى تصويت جماعي إجماعي، ينتصر فيه الناخبون لمرشحهم من دينهم أو طائفتهم أو إثنيتهم ضداً على المرشح الذي من غير دينهم أو من غير طائفتهم أو من غير إثنيتهم. وعلى هذا النحو لا نجد في البرلمان المصري حضوراً لقبطي واحد، كما لا نجد في بعض البرلمانات الخليجية ـ هذا إن وجدت ـ حضوراً لشيعي واحد.

أما ثاني أمراض المجتمع الأهلي العربي، الذي لا يزال في ثلثه الذكري ونصفه الأنثوي مجتمعاً أمّياً، فيتمثل في النمو المتعاظم لظاهرة اللوبيات الدينية المموَّلة بالدولارات النفطية. ولا يعنينا هنا أن نتوقف عند الوظيفة التي توكلها هذه اللوبيات إلى نفسها في إعادة تديين مظاهر الحياة العامة والخاصة. فذلك يمكن أن يكون حقاً ديموقراطياً لها ما دامت لا تلجأ ـ وهذا شرط مطلق ـ إلى استخدام العنف. ولكننا سنلاحظ أن هذه اللوبيات تدخل في صدام مباشر وعنيف مع مبدأ المبادئ في منظومة القِيم الديموقراطية، ونعني حرية الفكر والاعتقاد. فسلاح التكفير الذي تشهره هذه اللوبيات يمثل، في إطار الوضعية العربية، أعلى أشكال العنف المعنوي، هذا إن لم يقترن بتدابير مادية تراوح بين السجن والجلد والرجم. وإذا أخذنا في الاعتبار الضغط الذي تمارسه هذه اللوبيات من تحت، والضغط الذي تمارسه أجهزة الرقابة للأنظمة العربية من فوق، فلنا أن نتحدث عن حصار، بل عن اعتقال لمبدأ مبادئ الديموقراطية ـ حرية الفكر والاعتقاد ـ بين فكي كماشة: رقابة حكومية سياسية ورقابة شعبية دينية. هذا إن لم تأخذ الرقابة الحكومية على عاتقها وظيفة الرقابة على صراطية العقيدة الدينية تحت ضغط اللوبيات نفسها، أو ـ في أحسن الأحوال ـ لتقطع عليها طريق المزايدة. ومهما يكن من أمر، فإن مصادرة الكتب من المكتبات والمعارض، أو حتى قبل وصولها إليها من خلال مصادرة الطرود البريدية، ورفع الدعاوى على الكُتَّاب والناشرين، وسوقهم إلى السجون، وإصدار الفتاوى والأحكام بالتفريق عن زوجاتهم كما في حالة نصر حامد أبي زيد، أو بالتهديد بالقتل كما في حالة سيد القمني، أو حتى بشنقهم كما في حالة محمود محمد طه، كل ذلك غدا مشهداً مألوفاً في الوضعية العربية. بل إن المفارقة تأخذ شكلاً ساخراً عندما يبلغ من قوة ضغط تلك اللوبيات أنها إذا ما لاحظت تقصيراً من جانب السلطة التنفيذية استصدرت من البرلمانات ـ المعقل المفترض للديموقراطية ـ الأوامر والمراسيم بمصادرة الكتابات المؤثَّمة وبمحاكمة كتّابها والمسؤولين الرقابيين عن السماح بتداولها.

سادساً ـ إشكالية الصندوقين

من هذا كله نخلص إلى إشكالية أخيرة: إشكالية صندوق الاقتراع وصندوق جمجمة الرأس. فالديموقراطية هي في التحليل الأخير ثقافة ومنظومة قيم متضامنة. وفي مجتمع لم ينجز تحديثه المادي والفكري ولم يستكمل ثورته التعليمية ـ يجب التذكير بأن عدد الأميين العرب يزيد على المئة مليون! ـ فإن الموضع الأول لتظاهر الديموقراطية ليس في صناديق الاقتراع وحدها، بل كذلك، وربما أولاً، في الرؤوس. فالديموقراطية لا يمكن أن تكون نظاماً فصامياً. فهي لا يمكن أن تكون نظاماً للحكم بدون أن تكون نظاماً للمجتمع. وليس لها أن تسيِّر العلاقات بين الحكام والمحكومين بدون أن تسيّر العلاقات بين المحكومين أنفسهم. ومع أنها بالتعريف نظام للدولة، فإنها بالجوهر نظام للمجتمع المدني. معنى ذلك أن لا وجود لديموقراطية سياسية بحتة. فالديموقراطية هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، والمجتمع هو في المقام الأول نسيج من العقليات. ولئن تكن الحرية الديموقراطية تنتهي لا محالة إلى صندوق الاقتراع، فإن الصندوق الأول الذي تنطلق منه وتختمر فيه هو جمجمة الرأس. وإن لم يتضامن صندوق الرأس مع صندوق الاقتراع، فإن هذا الأخير لن يكون إلا معبراً إلى طغيان غالبية العدد. ولئن يكن الانتخاب أهم آليات الديموقراطية، فإن الآلية الانتخابية نفسها غير قابلة للاشتغال بدون زيت. وزيت الآلية الانتخابية للديموقراطية هو ثقافتها. ولنملك الجرأة على أن نعترف: فلئن تكن الأنظمة العربية القائمة تقيم العثرات أمام الآلية الديموقراطية، فإن المجتمعات العربية الراهنة تقيم العثرات أمام الثقافة الديموقراطية. فالأنظمة العربية لا تتحمل انتخاباً حراً، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمل رأياً حراً. ومجتمع يريد الديموقراطية في السياسة، ولا يريدها في الفكر، ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية، هو مجتمع يستسهل الديموقراطية ويختزلها في آن معاً. ومن الاستسهال ـ كما من الاختزال ـ ما قتل!

بذور للعلمانية في الإسلام

إن الكلام عن العلمانية في الإسلام ـ ولو في صيغة «بذور» المخففة هذه ـ هو من الصعوبة، بل من الجرأة اليوم في منتهاها.

فهذه الكلمة قد غدت، بألف ولام التعريف، هي الكلمة الرجيمة في الخطاب العربي المعاصر. فحمولتها من انتهاك المقدس قد جعلتها ترادف الكفر الصريح والإلحاد الموجب لمعتنقه عقوبة القتل.

أفلم يجب الإسلاموي قاتل فرج فوده، عندما وجّه إليه القاضي السؤال: «لِمَ قتلته؟»، بقوله: «لأنه علماني»؟ وأنكى من ذلك: ألم يجب، عندما سأله القاضي: «وما معنى علماني؟»، بقوله: «لا أعرف»؟

والدكتور يوسف القرضاوي نفسه، كبير فقهاء الإعلام العربي السائد اليوم، ألم يجب، عندما سُئِل في إحدى حلقات برنامج «الشريعة والحياة» عن رأيه في العلمانيين من المسلمين المعاصرين، بأن أبدى استغرابه من كون «حدّ الردة» لم يطبق عليهم حتى الآن؟

ومن قبله، ألم يكن ممثل بارز لـ «العقلانية النقدية» (؟) هو الدكتور محمد عابد الجابري قد طالب بسحب الكلمة الرجيمة نفسها ـ العلمانية ـ من قاموس الفكر العربي المعاصر؟

وفي سياق آخر غير هذا السياق التكفيري ـ الترجيمي، ولكن بدون أن يكون أقل أذيّة، هو سياق المفاضلة ـ أو المباخسة ـ الصريحة أو الضمنية بين الديانات، أما وجدنا مستشرقين ومختصين في الدراسات الإسلامية Islamologues ـ يسايرهم في ذلك محترفون محليون للمنافحة عن الإسلام ـ يؤكدون بوثوقية لا تحتمل الشك أن الإسلام لم يعرف مبدأ الفصل بين الدين والسياسة على نحو ما عرفته المسيحية من خلال التمييز الإنجيلي المشهور بين اللّه وقيصر، كما من خلال توزُّع السلطتين الروحية والزمنية بين البابوات والقياصرة أو البابوات والأباطرة في عهود الامبراطوريات المقدسة (الرومانية والبيزنطية والجرمانية، ثم بين البابوات والملوك مع انبلاج فجر الحداثة ونشوء الدولة القومية العصرية)[3]؟

3. من أبرز المستشرقين المروّجين اليوم للدعوى القائلة بأن الإسلام هو جوهرياً اتصالي، ولم يعرف قط الانفصالية التي أقرّ بها الإنجيل بين اللّه وقيصر، ومن ثم بين الدين والسياسة، برنارد لويس في كتابه: ماذا حدث؟ الإسلام والغرب والحداثة الصادر عام 2002.

وقد استقر التصور الاتصالي القائل بتدامج السلطتين الدينية والسياسية في الإسلام في الوعي الأيديولوجي السائد اليوم في العالمين العربي والإسلامي حتى لم يعد أحد يماري في صحة المقولة التي أطلقها حسن البنا منذ الثلاثينات من القرن الماضي والقائلة إن الإسلام هو بالتعريف «دين ودولة»، مع أن كلمة «دولة» نفسها لم ترد لا في النص القرآني، ولا في عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية سواء منها «الصحيح» أو «الموضوع».

وما دمنا هنا بصدد الكلام عن النصوص، فلنلاحظ حالاً أننا لو نقّبنا فيها لما تعذّر علينا أن نقع في الإسلام الأول ـ ونعني به الإسلام الذي ظلّ يبني نفسه إلى حين استقرار مدوّنات الحديث «الكلاسيكية» ـ على نص يكافئ في الدلالة الانفصالية نص الإنجيل القائل على لسان المسيح: «أعطوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر».

من هذه النصوص حديث تأبير النخل المشهور. فقد كان الرسول ماراً بحي من أحياء المدينة، فسمع أزيزاً فاستغربه، فقال: «ما هذا؟»، فقالوا: «النخل يؤبرونه»، أي يلقّحونه. فقال ـ وهو الذي لم تكن لديه خبرة بالزراعة ـ: «لو لم يفعلوا لصلح». فأمسكوا عن التلقيح، فجاء النخل شيصاً، أي لم يثمر. فلما ارتدوا إليه يسائلونه، قال قولته المشهورة: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». وقد روي هذا الحديث ـ وكان من جملة رواته عائشة وأنس بن مالك ـ بصيغ أخرى، منها: «ما أنا بزارع ولا صاحب نخل، فما حدثتكم عن الله فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب». وكذلك: «إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئاً من أمر دينكم فإليّ». وأخيراً: «أنتم أعلم بما يصلحكم في دنياكم، وأما آخرتكم فإليّ».

إذاً، فالإسلام لا يختلف اختلافاً جلاً عن المسيحية الإنجيلية في التمييز بين الدنيا والآخرة. وهذا التمييز يعززه توكيد الرسول المكرر ـ ومعه القرآن ـ على أنه بشر مثل سائر البشر، وعلى أنه، وإن يكن قد كُلِّف تبليغ رسالة إلهية، فهو في سلوكه الدنيوي قد يخطئ كما يخطئ سائر البشر. وذلك هو مدلول الحديث المشهور: «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من نار».

بل قد نستطيع أن نقول إن هذا الحديث، وحديث تأبير النخل من قبله، أبعد دلالة في التمييز بين أمر الدنيا وأمر الآخرة، أو بين الزمني والروحي، من القولة الإنجيلية التي ما اكتسبت ما اكتسبته من شهرة إلا بعد أن اكتشفت أوروبا الحديثة مبدأ العلمانية وفاعليتها في تهدئة الصراع بين الطوائف الدينية، كما بين الدولة والكنيسة. فالقولة الإنجيلية لا تتعلق في نهاية المطاف إلا بمشروعية دفع

الجزية من قبل يهود فلسطين لقيصر روما. والقصة كما جاءت في إنجيل متى أن الفرّيسيين أرادوا اصطياد يسوع بكلمة قد يتفوّه بها ضد القيصر، فيشون به لدى سلطات الاحتلال الروماني. وهكذا أرسلوا إليه بعض أتباعهم ليسألوه قائلين: «يا معلم، نحن نعلم أنك صادق، ولا تبالي بأحد. فقل لنا ما رأيك: أيحلّ دفع الجزية إلى قيصر أم لا؟». فشعر يسوع بخبثهم فقال: «لماذا تحاولون إحراجي، أيها المراؤون؟ أروني نقد هذه الجزية». فأتوه بدينار، فقال لهم: «لمن هذه الصورة والكتابة؟»، قالوا: «لقيصر». فقال لهم: «أدوا إذن لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (إنجيل متى، الفصل 22، الآيات 15-21).

والواقع أنه إن يكن من فارق كبير بين الإسلام والمسيحية من منظور البذور العلمانية، فإنما يكمن في التجربة التاريخية لكل منهما. فالمسيحية بقيت محض ديانة روحية على امتداد القرون الثلاثة الأولى من تاريخها، ولم تؤسس نفسها في دولة إلا بعد أن تنصّر الامبراطور الروماني قسطنطين وأطلق ابتداء من عام 325م سيرورة تنصير الدولة التي ستكتمل مع إصدار الامبراطور ثيودوسيوس الأول سنة 380م مرسوماً يعتبر المسيحية ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية.

أما الإسلام فلم تطل مرحلته الروحية الخالصة سوى سنوات ثلاث عشرة، وهي الفترة التي مكث فيها الرسول في مكة قبل أن يهاجر إلى المدينة ويرسي فيها على مدى الأعوام العشرة المتبقية من عمره الأسس الأولى لأول دولة في الإسلام. وهذا التمايز العظيم الدلالة من منظور البذور العلمانية بين الإسلام المكي الروحي والإسلام المدني الزمني يجد تعبيره الأمثل والأبلغ في التمايز داخل النص القرآني بالذات بين السور المكية ذات المنحى الروحي الخالص والسور المدنية التي تداخلت فيها السياسة والدين وتضمنت نحواً من أربعمئة من الأحكام المتعلقة بتسيير الحياة الدنيوية.

ولكن لئن لم يبقَ الإسلام بعد ثلاث عشرة سنة من بدء الرسالة المحمدية محض ديانة أخروية، مفترقاً في ذلك افتراقاً كبيراً عن المسار التاريخي للمسيحية، فقد عرف بالمقابل مساراً «علمانياً» مبكراً لم تعرفه المسيحية، وذلك بالتحديد من حيث إنه دمج في وقت مبكر أيضاً بين الدين والسياسة. فإن كانت العلمانية تعني فيما تعنيه لا فصل السياسي عن الديني فحسب، بل إعطاءه أيضاً السؤدد، فإن التسييس المبكر للإسلام قد جعل مسلمي الصدر الأول يعطون الأولوية، في الممارسة العملية على الأقل، للدنيوي على الأخروي، وهذا إلى حد التطاول على حرمة المقدس.

فخلافاً لرؤية مثالية سائدة اليوم عن إسلام الصدر الأول، فإن إسلام الصدر الأول هذا قد أغرق في السياسة إلى حد استباحة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدساً تصغر أمامه كبائر الدنيا.

ففي الساعات الأخيرة من نزع الرسول، في مرضه الذي مات فيه، أي في وقت كان يفترض بحرمة المقدس أن تبلغ أسمى مراتبها، قدَّم لنا التاريخ، كما كتبته أقلام المؤرخين المسلمين المبكرين، مشهداً مفجعاً، في ثلاثة فصول، للحسابات البشرية التي لا تتردد، فيما إذا تواجه الآمر السياسي مع الآمر الديني، في تغليب الأول على الثاني.

المشهد الأول تقدمه اثنتان من أنفذ نساء النبي كلمة وأعرقهن نسباً: عائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عمر بن الخطاب. إذ يروي الطبري أنهن لما ثَقُل الرسول وأراد أن يوصي فيما يبدو قال: «ابعثوا إلى عليّ فادعوه». فقالت عائشة: «لو بعثت إلى أبي بكر!». وقالت حفصة: «لو بعثت إلى عمر!». ويبدو أن الرسول لم يخف عليه أن كلاً منهما ترشح أباها، دون عليّ، لخلافته، ولهذا غضب وقال: «إنكن صواحب يوسف»[4].

4. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1969، ج3، ص 196.

المشهد الثاني يقدمه كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، عندما اجتمعوا يوم الخميس السابق بأربعة أيام لوفاته التي كانت في يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول، فدبّ فيهم التنازع وهم عند وسادته. وليس عسيراً أن نحدس بأن ما كان موضع خلافهم خلافته. يروي ابن سعد في طبقاته عن ابن عباس أنه قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس! قال: اشتد برسول اللَّه (ص) وجعُه في ذلك اليوم فقال: ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً. قال: فقال بعض من كان عنده: إن نبي الله ليهجر»[5].

5. ابن سعد: الطبقات الكبرى، طبعة دار صادر المصورة، ج2، ص 242. وهجر: اختلط كلامه بسبب المرض.

ولا تتردد رواية ثانية يوردها ابن سعد في أن تسمي هذا الـ«بعض من كان عنده». فدوماً عن ابن عباس أنه قال: «لما حضرت رسول اللَّه الوفاة، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال رسول اللَّه (ص): هلمّ أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده! فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع [أي المرض] وعندكم القرآن. حسبنا كتاب اللَّه! فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول قرِّبوا يكتب لكم رسول اللَّه، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما كثر اللغط والاختلاف وغمّوا رسول اللَّه، فقال: قوموا عني! فقال عبيد اللَّه بن عبد اللَّه: فكان ابن عباس يقول: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول اللَّه وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم»[6].

6. المصدر نفسه، ص 244.

ولسنا ندري هل كان في الإمكان تحاشي تلك «الرزية» فيما لو أنه ما حيل بين الرسول وبين كتابة وصيته. ولكن من المحقق أن ما قصده عبيد الله بن عبد الله ـ وكان أحد فقهاء المدينة السبعة ـ بـ «الرزية» هو الملابسات التي أحاطت بقيام مؤسسة الخلافة في الإسلام والتي حكمت عليها من ساعة الولادة بأن تؤول إلى مقتلة كبرى تتابعت فصولاً من الخلافة الراشدية إلى الخلافة الأموية إلى الخلافة العباسية إلى الخلافة الفاطمية، وكان مبدؤها الأول هو اليوم الذي توفي فيه الرسول نفسه. ففي ذلك اليوم، وقبل أن يدفن الرسول، بل حتى قبل أن يغسل ويكفن، تداعى قادة الأنصار من أوس وخزرج ـ وذلك هو المشهد الثالث ـ إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للرسول من بينهم. وكان من الواضح أنهم ما سارعوا إلى هذا الاجتماع إلا ليختاروا من سيختارون في ظل غيبة المهاجرين المشغولين بموت الرسول. وهذا ما تنبّه له المهاجرون فسارعوا ـ وعلى رأسهم أبو بكر وعمر بن الخطاب ـ يقتحمون على الأنصار سقيفتهم. ورغم أن هذا الاقتحام بدا وكأنه مرتجل وابن ساعته، فقد كان يخفي هو الآخر نية مخططة. فكما أراد الأنصار استبعاد المنافسين الخَطِرين، أبا بكر وعمر، كذلك لا يستبعد أن يكون هذان ـ وهذه تهمة ستتردد بأقلام مؤرخي الشيعة لاحقاً ـ قد تقصدا استبعاد منافس ثالث خطر هو علي بن أبي طالب الذي كان مشغولاً بغسل الرسول وتكفينه. وعلى هذا النحو انحصر الصراع على الخلافة بين ثلاثة لا رابع لهم: أبي بكر وعمر من جهة المهاجرين، وسعد بن عبادة من جهة الأنصار. وكان هذا الصراع نموذجاً لصراع سياسي يقوم على المواجهة والمناورة، ويعتمد لغة العنف وسلاح العنف، ولا يقيّد نفسه بأية اعتبارات دينية، ولا يحترم حرمة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدساً. ونحن نملك عن اجتماع سقيفة بني ساعدة ثلاث روايات: أقدمها رواية ابن سعد، وأحدثها وأكثرها «تهذيباً» رواية الطبري، وأوسطها وأكثرها تفصيلاً واجتراء رواية ابن قتيبة المنحول في الكتاب الذي يحمل هذا العنوان الدال: الإمامة والسياسة. ولئن توقفنا مطولاً عند هذه الروايات الثلاث، ولا سيما عند الثالثة، فلأنها تقدم لنا نموذجاً مبكراً على الأولوية التي تُعطى للسياسة على الدين عند رجال السياسة، وعلى التوظيف السياسي للدين، وعلى تحكيم السياسة بالإمامة بدلاً من تحكيم الإمامة بالسياسة على ما تفترض نظرية الحاكمية الإلهية والمنطلقات اللاهوتية للأيديولوجيا الإسلاموية بشتى تلاوينها. فلئن تكن السياسة في أحد تعاريفها هي مضمار المدنس كما الدين مضمار المقدس، ولئن تكن العلمانية في أحد تعاريفها هي الفصل بين هذين المضمارين (مع تسييد الأول وتنسيب الثاني)، فإن اجتماع السقيفة يقدم لنا عينة تاريخية مبكرة، ومن ثم ثمينة جداً، عما ستكونه مؤسسة الخلافة في الإسلام من حيث هي مؤسسة سياسية قبل أن تكون مؤسسة إمامة، ومن حيث أن الصراع تحت رايتها كان على المدنّس

قبل أن يكون على المقدّس، وهذا بقدر ما يمكن القول إن علاقة المقدس بالمدنس في فن السياسة أشبه ما تكون بعلاقة التكتيك بالاستراتيجية في فن الحرب. فباسم المقدس قد تخاض معمعة السياسة، ولكن تبقى وظيفته أن يوظَّف في خدمتها. وهذا ما يمكن استشفافه بمنتهى الوضوح من الخطبة التي ألقاها سعد بن عبادة بصوت ابنه[7] في الأنصار المجتمعين في السقيفة: «يا معشر الأنصار، إن لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب. إن رسول اللَّه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلاّ قليل. واللَّه ما كان يقدرون أن يمنعوا[8] رسول اللَّه، ولا يعرفوا دينه، ولا يدفعوا عن أنفسهم، حتى أراد اللَّه تعالى لكم الفضيلة، وساق إليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة، ورزقكم الإيمان به وبرسوله صلَّى اللَّه عليه وسلَّم، والمنع له ولأصحابه والإعزاز لدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقلهم على عدوه من غيركم، حتى استقاموا لأمر اللَّه تعالى طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيدُ المقادة صاغراً داخراً حتى أثخن اللَّه تعالى لنبيه بكم الأرض[9]، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه اللَّه تعالى وهو راض عنكم قرير العين، فشدوا أيديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به»[10].

7. كان قد طعن في السن، وكان به مرض يمنعه من إسماع صوته، فكان يلقن ابنه همساً ما ينطق به هذا جهراً.

8. أن يحموه ويعصموه.

9. أثخن بكم الأرض: غلب بكم أهل الأرض.

10. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت، ب.ت، ج1، ص 12 - 13. ولسنا هنا بصدد مناقشة الصحة التاريخية لنص هذه الخطبة، ولا لكثرة غيره من نصوص الموروث الإسلامي. ففي حصيلة الحساب، وعندما يمضي التاريخ، فإن النصوص المنسوبة إليه أو المنحولة عليه هي التي تبقى، وتكون هي الفاعلة في الوعي وفي التاريخ اللاحق حتى وإن لم تكن مطابقة للواقع التاريخي الفعلي. وقد تكون فاعلية النصوص في تاريخ الإسلام أقوى مما في غيره من التواريخ، لأنه كان نموذجاً لتاريخ مكتوب، ومن أغزر التواريخ إنتاجاً للنصوص.

ومن المحقق أن الأنصار كانوا سيبايعون سعد بن عبادة لولا أن نبأ اجتماعهم بلغ مسامع أبي بكر، «ففزع أشد الفزع» على حد تعبير مؤلف «الإمامة والسياسة»، «وقام معه عمر» فخرجا مسرعين إلى سقيفة بني ساعدة في رهط من المهاجرين، وتوجه أبو بكر بخطبته إلى سعد مباشرة: «لقد علمت يا سعد أن رسول اللَّه قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبرّ الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم». وهذا في رواية الطبري. أما في رواية مؤلف «الإمامة والسياسة»، فإن أبا بكر قال: «كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عُشْرة رسول اللَّه صلَّى اللَّه

عليه وسلَّم، ونحن مع ذلك أوسط الناس أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة». وبدون أن ينكر فضل الأنصار مستشهداً بما قاله الرسول في الإشادة بهم، فقد دعاهم إلى «الرضا بقضاء اللَّه تعالى والتسليم لأمر اللَّه عزَّ وجلَّ»، وعارض اقتراح الأنصار الذين قال قائلهم في محاولة للتسوية: «منا أمير ومنكم أمير»، بالتوكيد على أولوية قريش وثانوية الأنصار من أوس وخزرج: «لا، ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء»[11].

11. الواقع أن اقتراح الأنصار لم يكن يخلو من وجاهة «ديموقراطية» كما قد نقول بلغة اليوم، وإن يكن عمر بن الخطاب أفلح في رده بالاعتماد على منطق القياس التشبيهي بقوله: هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد!فقد قال قائل الأنصار ـ والأرجح أنه الحباب بن المنذر ـ: «لو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا، على أنه إذا هلك اخترنا آخر من الأنصار، فإذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبداً ما بقيت هذه الأمة، كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد صلَّى اللَّه عليه وسلم وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي». وكما هو واضح فإن اقتراح الأنصار كان يتضمن شيئاً من انتخابية السلطة، وشيئاً من التداول السلمي للسلطة، وأخيراً شيئاً من حد السلطة بالسلطة. ولو اختلف السياق التاريخي لكان يمكن اعتبار هذه المتضمنات الثلاثة لاقتراح الأنصار بذوراً مبكرة للديموقراطية في الإسلام.

ولئن يكن أبو بكر قد حرص على اعتماد لغة الدبلوماسية، فإن عمر لم يتردد ـ بما عرف عنه من حدة طبع أصلاً ـ في اللجوء إلى لغة المواجهة. وهذا ما استتبع بدوره من الناطق بلسان الأنصار، الحباب بن المنذر السلمي، التهديد باللجوء إلى القوة. فرداً على توكيد الأنصار بأنهم «أعظم الناس نصيباً في هذا الأمر»، إذ ما «عُبد اللَّه علانية إلا في بلادهم، ولا جُمعت الصلاة إلا في مساجدهم، ولا دانت العرب بالإسلام إلا بأسيافهم»، نهض عمر يقول: «واللَّه لا ترضى العرب أن تؤمِّركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا لمن كانت النبوة فيهم، وأولو الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين. لا ينازعنا سلطانَ محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدْلٍ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة». فنهض الحباب بن المنذر بدوره فقال: «يا معشر الأنصار، املكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم من بلادكم، وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم واللَّه أولى بهذا الأمر منهم، فإنه دان لهذا الأمر ما لم يكن يدين له بأسيافنا، أما واللَّه إن شئتم لنعيدنّها جذعة، واللَّه لا يردّ أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف»[12].

12. الإمامة والسياسة، ص 15. ولنعيدنها جذعة: نعيد الحرب بيننا وبينكم قوية.

ولئن لم تُشهر السيوف في نهاية المطاف في اجتماع السقيفة فلأن انقساماً حدث في صفوف الأنصار أنفسهم بين أوس وخزرج، فاهتبل القرشيون الفرصة ليهجموا على أبي بكر يبايعونه

و«ينزون» في هجمتهم ـ وذلك هو التعبير الذي يستعمله ابن سعد: أي ليثبوا ويطؤوا ـ على سعد بن عبادة، غير آبهين لسنِّه ولا لما به من مرض. فلم يتمالك أحد أنصاره أن يصيح: «قتلتم سعداً»، فلم يتردد عمر بن الخطاب أن يردّ قائلاً: «قتل اللَّه سعداً».

والواقع أن سعداً هذا، الذي تتفق الروايات الثلاث على أن عمر دعا عليه بأن يقتله اللَّه، لم يكن أياً كان. فقد كان في الجاهلية يكتب بالعربية ـ على قلة الكتابة في العرب يومئذ ـ ويحسن العوم والرمي، ولذلك سمّي الكامل. وكان أول من بادر لما أسلم إلى كسر أصنام قومه بني ساعدة. وقد شهد العقبة وأُحُداً والخندق. ولئن لم يشهد بدراً «فقد كان عليها حريصاً» بشهادة الرسولة نفسه، ولذا يُقال إن الرسول «ضرب له بسهمه وأجره» تماماً كما لو أنه شارك فيها. وكان من النقباء الاثني عشر، وحامل راية الرسول في بعض مغازيه، وقد استعمله على المدينة في غيابه. وقد اشتهرت في كتب السيرة النبوية قصة «جفنة سعد». إذ لما قدم الرسول إلى المدينة مهاجراً كان سعد «يبعث إليه في كل يوم جفنة فيها ثريد بلحم أو ثريد بلبن أو ثريد بخلّ وزيت أو بسمن، وأكثر ذلك اللحمُ، فكانت جفنة سعد تدور مع رسول اللَّه، صلَّى اللَّه عليه وسلَّم، في بيوت أزواجه»[13]. ولئن انتهى يوم السقيفة ـ المتواقت مع يوم وفاة الرسول ـ بهزيمته، فقد امتنع، في أول انشقاق عرفه الإسلام، عن بيعة أبي بكر، وقاطع جماعة المبايعين كلهم، فـ «كان لا يصلي بصلاتهم، ولا يجمع بجمعتهم، ولا يفيض بإفاضتهم، ولو يجد عليهم أعواناً لصال بهم، ولو بايعه أحد على قتالهم لقاتلهم، فلم يزل كذلك حتى توفي أبو بكر رحمه اللَّه، وَوَلي عمر بن الخطاب، فخرج إلى الشام فمات بها»[14]. ولا يستبعد أن يكون قد تمت تصفيته، إذ يروي ابن سعد على لسان محمد بن سيرين أنه لما مات سُمِعت الجن تقول:

13. الطبقات الكبرى، ج3، ص 616.

14. الإمامة والسياسة، ج1، ص 17.

قد قتلنا سيد الخزرج سعدَ بن عبادهْ
ورميناه بسهمين فلم نخطِ فؤادهْ

ولم يكن سعد وحده من امتنع عن بيعة أبي بكر، بل امتنع عنها أيضاً الزبير بن العوام، ابن عمة الرسول الذي تجمع روايات عدة على أن النبي قال: «إن لكل نبي حوارياً وحواريّ الزبير». وامتنع أيضاً العباس بن عبد المطلب، عم الرسول الذي ستنتمي إليه السلالة العباسية، وامتنع أخيراً علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة، ومعه جلّة من بني هاشم. وتقول واحدة من

الروايات، المتداولة بكثرة في شأن هذا الموضوع، إن «أبا بكر رضي الله عنه تفقَّد قوماً تخلفوا عن بيعته عند علي كرَّم الله وجهه، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم وهم في دار علي، فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها. فقيل له: يا أبا حفص، إن فيها فاطمة؟ فقال: وإن. فخرجوا فبايعوا إلا علياً... ثم قام عمر، فمشى معه جماعة حتى أتوا باب فاطمة، فدقوا الباب، فلما سمعت أصواتهم نادت بأعلى صوتها: يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا من بعدك من ابن الخطاب وابن أبي قحافة! فلما سمع القوم صوتها وبكاءها، انصرفوا باكين، وكادت قلوبهم تنصدع وأكبادهم تنفطر، وبقي عمر ومعه قوم، فأخرجوا علياً، فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فَمَهْ؟ قالوا: إذاً والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك»[15].

[15]. المصدر نفسه، ص 19 ـ 20. وتتابع الرواية: «إن علياً كرَّم الله وجهه أُتي به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله، فقيل له: بايع أبا بكر. فقال: أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلَّى الله عليه وسلم، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم... وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. نحن أولى برسول الله حياً وميتاً... فقال له عمر: إنك لست متروكاً حتى تبايع، فقال له علي: أحْلُبُ حلباً لك شطره، وأشدد له اليوم أمره ويردده عليك غداً» (المصدر نفسه، ص 18. ويقصد: أفعل فعلاً يكون لك منه نصيب، فأنت تبايعه اليوم ليبايعك غداً).

لقد قال الطبري في إحدى مروياته عن بيعة السقيفة إنها «كانت فلتة كفلتات الجاهلية»[16]. وهذا التوصيف يقول بلغة أهل العصر الدينية ما قد نقوله اليوم بلغة أكثر «علمانية». فحيثما قامت جدلية للمقدس والمدنس كانت الغلبة للثاني على الأول: فالمدنس يسعى دوماً إلى إحاطة نفسه بهالة المقدس، ولكنه لا يحجم، كلما دعت الضرورة، عن انتهاك حرمة المقدس. وإذا طبقنا هذه الجدلية على تاريخ الدولة في الإسلام ـ وهذا حتى في إسلام النقاء الأول المفترض ـ فلنا أن نقول: إن قناع الدولة قد يكون إسلامياً، ولكن وجهها الحقيقي هو دوماً جاهلي. وإذا بدت هذه الجدلية جارحة أكثر مما ينبغي، فلنقل، بالإحالة إلى عنوان الكتاب المنحول على ابن قتيبة: إن ظاهر الدولة قد يكون إمامياً، ولكن باطنها يبقى على الدوام سياسياً.

[16]. تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص 223.

وانطلاقاً من تلك «الفلتة الجاهلية» التي كانتها واقعة السقيفة التأسيسية، لنا أن نفهم لماذا كان تاريخ الخلافة الراشدة، التي يرفعها الوعي السائد اليوم إلى عتبة المقدس، تاريخ حرب أو حروب أهلية شديدة القسوة والمرارة معاً. وحسبنا أن نقول، باختصار شديد، إن ثلاثة من الخلفاء الراشدين الأربعة قد قتلوا قتلاً، وأحياناً ببشاعة تندّ عن الوصف كما في مقتل عثمان. كذلك قتل من أولاد الخلفاء الراشدين محمد بن أبي بكر الصديق، وعبيد الله بن عمر الخطاب، وربما أيضاً ابنه الآخر

عمر الذي يقال إن عبد الملك بن مروان دسّ عليه من طعنه بحربة مسمومة، فمرض منها ومات. وقد قتل ابن أبي بكر ـ الذي كان شارك في قتل عثمان ـ ببشاعة لا تقل عن البشاعة التي قُتل بها عثمان بن عفان. وقد ذكر المسعودي في «مروج الذهب» أن معاوية بن أبي سفيان وجّه لقتاله ـ وكان والياً على مصر لعلي بن أبي طالب ـ عمرو بن العاص على رأس أربعة آلاف، فأصابوه و«جعلوه في جلد حمار وأضرموه بالنار... وقيل إنه فُعل ذلك به وبه شيء من الحياة»[17].

[17]. مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار الفكر المصورة، بيروت 1973، ج2، ص 420.

وأبشع من قَتْلة محمد بن أبي بكر كانت قتلة الحسين، حفيد الرسول و«ريحانته»، ومعه أربعة من أولاده ممن «أنبتوا»[18]، وأربعة من إخوته من أولاد علي بن أبي طالب، وثمانية آخرون من آل أبي طالب. ومما زاد في بشاعة هذه القتلة أنها تمّت صبراً، وبعد أن كان الحسين قد عرض أن يؤوب من حيث أتى أو أن يساق إلى الخليفة يزيد بن معاوية. وعلى أية حال لم تكن المعركة متكافئة: أربعة آلاف فارس أموي بقيادة عمر بن سعد بن أبي وقاص، مقابل اثنين وثلاثين فارساً وأربعين راجلاً من أصحاب الحسين. ويروي أبو الفداء في تاريخه أن عمر بن سعد لمّا تردّد في قتال الحسين وكاد يقبل عرضه بالاستسلام أرسل إليه عبيد الله بن زياد، والي الكوفة ليزيد، شمر بن ذي الجوشن أن: «إما أن تقاتل الحسين وتقتله وتطأ الخيل جثته وإما أن تعتزل». وفي أثناء ذلك «اشتدّ بالحسين العطش فتقدّم ليشرب، فرُمي بسهم، فوقع في فمه، ونادى شمر: ويحكم ما تنتظرون بالرجل؟ اقتلوه! فضربه زرعة بن شريك على كفه، وضربه آخر على عاتقه، وطعنه سنان بن أنس النخعي بالرمح، فوقع فذبحه واحتزّ رأسه، وقيل إن الذي نزل واحتزّ رأسه هو شمر المذكور، وجاء به إلى عمر بن سعد، فأمر عمر بن سعد جماعة فوطئوا صدر الحسين وظهره بخيولهم، ثم بعث بالرؤوس والنساء والأطفال إلى عبيد الله بن زياد، فجعل ابن زياد يقرع فم الحسين بقضيب في يده، فقال له زيد بن أرقم: ارفع هذا القضيب، فوالذي لا إله غيره، لقد رأيت شفتي رسول الله (ص) على هاتين الشفتين، ثم بكى»[19].

[18]. كان جنود الجيش الأموي إذا ما أمسكوا بولد من أولاد الحسين كشفوا عن عانته، فإذا كان أنبت ذبحوه.

[19]. أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر، المكتبة الحسينية، القاهرة 1907، ج1، ص 139.

وعلاوة على وقعة كربلاء هذه، ومن قبلها حرب الجمل، التي دارت أساساً بين عائشة زوجة الرسول وعلي ابن عمه وصهره، وموقعة صفين التي هلك فيها المئات من صحابة رسول اللَّه

والآلاف من أوائل المسلمين، فإن انتهاك حرمة المقدس من جراء التسييس المبكر للإسلام قد بلغ ذروته في حربي المدينة ومكة اللتين دارتا في عهد يزيد بن معاوية بن سفيان. ففي سنة ثلاث وستين للهجرة خرج أهل المدينة على يزيد بن معاوية وخلعوه وبايعوا عبد اللَّه بن الزبير الذي أعلن البيعة لنفسه في مكة، فبعث يزيد بن معاوية إليهم بجيش كثيف لقتالهم. فكانت وقعة الحرة عند أحد أبواب المدينة، فسفكت فيها دماء كثيرة، وقتل من الصحابة من قتل، ونهبت المدينة، على مدى ثلاثة أيام متوالية، و«افتضّ فيها ـ كما يقول السيوطي في «تاريخ الخلفاء» ـ ألف عذراء»[20]. وقد أحصى مؤلف «الإمامة والسياسة» ثمانين قتيلاً من صحابة الرسول حتى «لم يبقَ بدري بعد ذلك»، وسبعمئة من المهاجرين القرشيين والأنصار، وعشرة آلاف من «سائر الناس من الموالي والعرب والتابعين»[21]. وقد وصف ابن حزم غزو جيش الأمويين للمدينة بأنه من «أكبر مصائب الإسلام وخرومه، لأن أفاضل المسلمين وبقية الصحابة وخيار المسلمين من جِلَّة التابعين قُتلوا جهراً ظلماً في الحرب وصبراً. وجالت الخيل في مسجد رسول الله (ص)، وراثت وبالت في الروضة بين القبر والمنبر»[22]. ومن المدينة توجه جيش الأمويين إلى مكة، فحاصروها ورموها بالمنجنيق، فـ «احترقت من شرارة نيرانهم أستار الكعبة، وسُقُفها وقرنا الكبش الذي فدى به اللَّه إسماعيل، وكانا في السقف». ولم يرفع الأمويون حصارهم عن الكعبة ومواصلة ضربها بالمنجنيق بمعدل عشرة آلاف صخرة في اليوم الواحد إلا بعدما جاءهم خبر وفاة يزيد بن معاوية، فارتدوا عنها مهزومين. وبعد ثماني سنين، أي في العام اثنين وسبعين للهجرة، عاود الحجاج، بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان، حصار الكعبة ـ التي كان ابن الزبير اتخذها مقراً لقيادة أركانه كما نقول بلغة اليوم ـ ونصب «المنجنيق على جبل أبي قبيس ونواحي مكة كلها»، وبقي يرميها بالحجارة والنبال الحارقة على مدى أشهر. وبعدما خُذل ابن الزبير من قبل أصحابه، ظفر به الحجاج وقتله وصلبه، ثم بعث برأسه إلى عبد الملك بدمشق. ويبقى أن نقول إن عبد اللَّه بن الزبير هو ابن ابن عمة الرسول، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وأباه الزبير بن العوام «أحد العشرة المشهود لهم بالجنة».

20. تاريخ الخلفاء، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة، ب.ت، ب.ن، ص 209.

21. الإمامة والسياسة، ج1، ص 185.

22. رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ج 2، ص 140.

إذن، قد عرف الإسلام الأول علاقة متوترة إلى حد الفصام بين الدين والسياسة. فبرغم قرب عهد الرسالة النبوية وقدسية الأماكن وحرمة الأشخاص من قرابة الرسول وصحابته، فقد سفكت دماء

كثيرة، وهذا في سياق الصراع على السياسة لا على الدين، أو على الإمامة بالمعنى السياسي للكلمة، لا على الخلافة بالمعنى الديني.

وفي ظل هذا الصراع العملي ونتائجه الدامية والصادمة للوعي الديني الوليد، كان لا بدَّ أن تتخلّق في الممارسة النظرية بذور رؤية مضادة تؤمثل الدين وتؤبلس السياسة وترى في الصراع على الإمامة الدنيوية ـ ولو كان أبطاله هم من قرابة الرسول وصحابته ـ انحطاطاً لفكرة الخلافة الأخروية. وقد يكون الرسول نفسه هو أول من أجرى هذا التمييز، أو فلنقل بالأحرى إن حاجة الوعي الديني الوليد إلى إدانة ذلك الصراع والتبرؤ منه هي التي جعلته ينسب إلى الرسول نفسه أصل ذلك التمييز، وذلك من خلال أحاديث كثيرة وضعت على لسانه، وكان مدارها على التفرقة بين مفهومي «الخلافة» و«الملك»، وهي التفرقة نفسها التي يجريها الفكر العلماني الحديث بين السلطتين الروحية والزمنية. ومن هذه الأحاديث حديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده، ومفاده أن الرسول قال: «الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يكون بعد ذلك المُلْك». وحديث رواه البزار في مسنده أن الرسول قال: «إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكن ملكاً وجبرية».

والواقع أن التمييز بين الخلافة، من حيث «هي دين» كما يقول ابن خلدون، والملك من حيث هو «تغلّب وقهر» كما يقول ابن خلدون أيضاً، إنما فرض نفسه ابتداء من العهد الأموي عندما استأثر معاوية بالخلافة لنفسه، ثم أورثها لأولاده. وفي ذلك يقول السيوطي: «أخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن سعيد بن جهمان أنه قال: قلت لسفينة (= مولى الرسول): إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من أشد الملوك، وأول الملوك معاوية».

ويروي أيضاً أنه، في سنة خمسين للهجرة، دعا معاوية أهل الشام إلى البيعة بولاية العهد من بعده لابنه يزيد، وكان أول من فعل ذلك في الإسلام، ثم كتب إلى مروان بن الحكم، والي المدينة، أن يأخذ ليزيد البيعة من بعده، فخطب مروان فقال: «إن أمير المؤمنين رأى أن يستخلف عليكم ولده يزيد سُنّة أبي بكر وعمر، فقام عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق فقال: بل سنّة كسرى وقيصر، إن أبا بكر وعمر لم يجعلاها في أولادهما، ولا في أحد من أهل بيتهما»[23]!

23. تاريخ الخلفاء، ص 196.

والواقع أن السابقة الكبرى لمعاوية من منظور التمييز بين الدين والسياسة لا تتمثل فقط في قلبه الخلافة إلى ملك، بل كذلك، وربما أساساً، في نقله عاصمة الدولة من المدينة، العاصمة الأولى للإسلام الأول، إلى دمشق التي كانت لا تزال في حينه، أي العام أربعين للهجرة، مدينة مسيحية

بغالب سكانها. وعلى هذا التقليد نفسه سيسير خلفاء بني العباس عندما سينقلون العاصمة إلى الكوفة ثم إلى بغداد، بعيداً عن مكة والمدينة، العاصمتين الروحية والزمنية للإسلام الأول.

وبديهي أن هذه النزعة الدنيوية لدى خلفاء بني أمية وبني العباس لم تمنعهم من أن يكونوا حكاماً أوتوقراطيين وثيوقراطيين في آن معاً، أي حكاماً يجمعون بين الاستبداد السياسي والشرعنة الدينية. ذلك أنهم، وإن كانوا في أكثريتهم من «أولاد الأمهات»، فقد كانوا أيضاً حكاماً «عرباً»، لا بالمعنى الإثني الصرف، بل بالمعنى الذي أعطاه ابن خلدون لهذه الكلمة عندما لاحظ أن العرب لا تستقيم لهم عصبية سياسية ما لم تستند إلى شرعيّة دينية، أو على حد التعبير الحرفي لصاحب «المقدمة» : «إن العرب لا يحصل لهم المُلْك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[24].

24. ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الجيل المصورة، ب.ت، ص 166.

وبالفعل، إن الدولة الإسلامية لم تعرف ازدواجية السلطة إلى دينية وسياسية إلا عندما كفّت في العهد العباسي الثاني عن أن تكون عربية خالصة. فمع بداية سيطرة العجم من ترك وديلم وسلاجقة على الدولة في القرن الثالث للهجرة فصاعداً، عرف تاريخ الإسلام ما عرفه تاريخ المسيحية من توزع للسلطة بين البابوات والأباطرة أو بين البابوات والملوك، فظهر الأمير البويهي أو السلطان السلجوقي إلى جانب الخليفة العباسي وصادر منه السلطة السياسية الفعلية، ولم يترك له سوى السلطة الدينية الرمزية، وتحكَّم به أكثر من تحكم الأباطرة بالبابوات، خلعاً وقتلاً، بل سملاً للعيون إذا اقتضته ضرورة العبث واللهو كما حدث للخلفاء القاهر بالله والمتقي لله والمستكفي بالله.

والواقع أنه ليس أدلّ على الوظيفة الدينية الرمزية التي آلت إليها مؤسسة الخلافة من كون ثلاثين من الخلفاء العباسيين ابتداء من المعتصم بالله وانتهاءً بالمستعصم بالله، الذي انقطعت معه الخلافة العراقية، قد تلقبوا بألقاب ذات مرجعية إلهية. ومنهم، بالإضافة إلى من تقدَّم ذكرهم: المتوكل على الله، والمستعين بالله، والمعتمد على الله، والمعتضد بالله، والراضي بالله، والمطيع لله، والطائع لله، والقادر بالله، والمستظهر بالله، والمسترشد بالله، والمستنصر بالله، إلخ.

وبالمقابل، فإن سلسلة لامتناهية الطول من الأمراء البويهيين الذين سيطروا على المقدرات السياسية للدولة على مدى قرن وربع القرن قد لقبوا أنفسهم، على سبيل الموازاة والتمايز، بألقاب تحيل، لا إلى الله، بل إلى الدولة، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: معز الدولة، وعماد الدولة،

وعضد الدولة، وعز الدولة، وصمصام الدولة، وشرف الدولة، وبهاء الدولة، ومجد الدولة، وعلاء الدولة، إلخ.

وقد استمرت ازدواجية الخلافة والسلطنة على امتداد عهود تغلّب الديالمة والسلاجقة والأيوبيين إلى أن عادت المؤسستان الدينية والسياسية إلى الاتحاد في عهد تغلّب العثمانيين، فصار السلطان خليفة والخليفة سلطاناً، ولكن بعد أن كفّ كل منهما عن أن يكون عربياً لا بالانتماء ولا بالولاء.

بذرة العلمانية، أي التمييز بين الأخرويات والدنيويات، أو بين الدين والسياسة، أو بين الخلافة والسلطنة، موجودة إذن في الإسلام وتاريخ الإسلام وجودها في المسيحية وتاريخ المسيحية.

ولكن حذارِ من المغالطات التاريخية Anachronismes، أي أن ننسب إلى تاريخ الأمس ما كان ليس له أن يحدث إلا في تاريخ اليوم. فليست بذرة العلمانية في المسيحية هي التي تطورت فأدت في الغرب ذي الأصول المسيحية إلى ظهور العلمانية. بل إن القطيعة المعرفية التي أنجزتها الحداثة، وتمخَّض عنها ظهور العلمانية وانتصارها في الغرب المعاصر، هي التي أتاحت إمكانية الارتداد إلى الوراء لاكتشاف بذرتها في المسيحية الأولى وتاريخها الماضي. وكذلك الحال في الإسلام. فلن يكون أي مشروع للعلمنة في الإسلام المعاصر هو نتيجة تطور عضوي لبذرتها في الإسلام الأول وتاريخه الماضي، بل إن الثورة المعرفية التي لم تجترح بعد بسبب غياب مشروع حقيقي وفعّال للحداثة في الإسلام المعاصر هي التي يمكن أن تستحثّ الوعي على اكتشاف بذور للعلمانية في تاريخ الإسلام وفي ممارسات المسلمين الماضية.

وبعبارة أخرى، حذارِ أن نضع عربة العلمانية أمام حصانها. فحصان العلمانية هو القطيعة المعرفية لزمن الحداثة. وبدون هذا الحصان لن نستجرّ العربة من أعماق تاريخنا، ولن نكون قادرين على إعادة تأويله كما أعاد الغرب الحديث إعادة تأويل ماضيه القريب والبعيد.

تذييل: حول الحاكمية الإلهية

لقد كتبت ورقتي عن «بذور للعلمانية في الإسلام» تلبية لدعوة تلقيتها من برنامج أنيس المقدسي للآداب لإلقائها محاضرة في قاعة الوست هول في الجامعة الأميركية ببيروت. وقد كان يفترض بالمداخلة أن تتوقف عند الحد الذي توقفت عنده لولا أنني توقعت أن يطرح عليَّ بعض الحاضرين، في النقاش الذي يتلو عادة المحاضرة، سؤالاً استبقتهم إلى صوغه على النحو الآتي: إن كل هذا الكلام عن بذور للعلمانية في الإسلام قد يكون مقبولاً ما دام الهدفُ منه إعادةَ قراءةٍ لجوانب بعينها من تاريخ الإسلام حتى لا يبقى الباب بينه وبين الحداثة ـ التي من مقتضياتها علمانية الدولة ـ

مسدوداً. ولكن كيف السبيل إلى القبول بمثل هذه القراءة وهي تصادم في ظاهرها اللاهوت الإسلامي في أس أسسه بالذات، أي مقولة الحاكمية الإلهية كما يداورها الخطاب الإسلاموي الرائج اليوم؟ والحال أن هذه المقولة ليست لاهوتية كما يُزعم، بل هي مثال ناجز لمقولة ايديولوجية، أي صادرة عن أو حاملة لوعي كاذب، وذلك تحديداً، وكما سأوضح للحال، من حيث أنها، كمقولة تأويلية، غير مطابقة لموضوعها، وهو هنا النص القرآني.

فمعلوم أن أول من صاغ عقيدة الحاكمية الإلهية هو الباكستاني أبو الأعلى المودودي، قبل أن يتناقلها عنه ويُدْخِلَها إلى الحقل التداولي للثقافة العربية المعاصرة سيّد قطب، المؤسس التاريخي الثاني لحركة الإخوان المسلمين، لتصير من بعده عقيدة مشتركة لجميع التيارات الإسلاموية، ولمنظِّريها المعتدلين أو المتطرفين، بمن فيهم من ينمون أنفسهم إلى العقلانية الإسلامية من أمثال راشد الغنوشي وحسن حنفي ومحمد عمارة. والحال أن مرجعية جميع هؤلاء الأعلام في رفعهم شعار «الحاكمية الإلهية»، وفي ركابهم الجمهور الواسع للحركات الإسلاموية بشتى تياراتها وتلاوينها، هي آيات القرآن التي يتردد فيها تعبير «حكم اللّه» أو «إنْ الحكم إلا للّه»، وهي حصراً آيات ست: المائدة 43، والأنعام 53، يوسف 40 و67، غافر 12، والممتحنة 10. والحال أن كلمة «حكم» في جميع هذه الآيات الست لا تمتّ بصلة ـ خلافاً لما توهم المودودي الباكستاني ـ إلى «الحكومة» أو «الحاكمية» بالمعنى السياسي لهذه الكلمة. ولو أردنا أن نترجم كلمة «حكم» القرآنية إلى الفرنسية أو الإنكليزية مثلاً، لما قلنا Gouvernement أو Goverment، ولا Gouvernance أو Governance، بل Jugement أو Judgment حصراً. فحكم اللّه في تلك الآيات الست ـ وفي غيرها أيضاً ـ هو أمره وقضاؤه ومشيئته[25]. ففي سورة يوسف مثلاً يرد تعبير «إن الحكم إلاّ للّه» مرتين، وفي كلتيهما لا يرد للتعبير أي معنى سياسي أو دستوري، بل فقط توحيدي، أي رافض لشرك المشركين، وهم في سورة يوسف آل فرعون بطبيعة الحال. ففي سجنه المصري الذي ساقته إليه امرأة العزيز عندما لم يطاوعها بما راودته عن نفسه يقول يوسف لصاحبيه في السجن معللاً لهما ما أتاه اللّه من قدرة على تأويل الأحلام: «إني تركت ملّة قوم لا يؤمنون باللّه وهم بالآخرة هم كافرون، واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ما كان لنا أن نشرك باللّه من شيء، ذلك من فضل اللّه علينا وعلى الناس، ولكن أكثر الناس لا يشكرون. يا صاحبي السجن: أأرباب متفرقون خير أم اللّه الواحد القهار؟ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سمّيتموها

أنتم وآباؤكم ما أنزل بها اللَّه من سلطان، إن الحكم إلا للَّه، أمَرَ ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيّم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون».

25. مما يعزز تأويلنا هذا أن المفسرين القرآنيين، على مختلف طبقاتهم وعصورهم، ما دار لهم في بال، على مدى الثلاثة عشر قرناً المنصرمة من تاريخ الإسلام، أن يشتقوا من «حكم اللَّه» مفهوم «الحاكمية الإلهية». ومن هذا المنظور حصراً، فإن هذا المفهوم ما كان ليمثل في نظرهم إلا بدعة.

وفي آية تالية من سورة يوسف نفسها يرد تعبير «إن الحكم إلا للَّه»، ولكن هذه المرة على لسان والد يوسف وهو يوصي أولاده بأن يعملوا ما بوسعهم لصون حياة أصغر أبنائه في رحلة العودة إلى مصر، موكلاً أمره وأمرهم في نهاية المطاف إلى اللَّه وقضائه، قائلاً لهم: «وما أغني عنكم من اللَّه من شيء، إن الحكم إلا للَّه، عليه توكلت، وعليه فليتوكل المتوكلون».

وفي سورتي غافر والأنعام يأتي تعبير «إن الحكم إلا للَّه» وتعبير «الحكم للَّه» في سياق سجال الرسول مع مشركي مكة. فالآية 12 من سورة غافر تلوم المكيين على كونهم لا يؤمنون باللَّه إلا إذا أُشْرِك به، ويكفرون به إذا لم يكن له من شريك: «إذا دُعي اللَّه وحده كفرتم، وإن يُشرَك به تؤمنوا، فالحكم للَّه العلي الكبير، هو الذي يريكم آياته وينزّل لكم من السماء رزقاً، وما يتذكر إلا من ينيب، فادعُوا اللَّه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون». وذلك هو أيضاً سياق ومنطوق الآية 57 من سورة الأنعام. فخلافاً لما يعتقده مشركو مكة، فإن حكم الله أن يكون واحداً لا شريك له، وهو الذي يحكم في هذه الوحدانية بالحق، وليس ما يفتريه عليه المشركون، وليس للرسول من مهمة أخرى غير أن يؤكد هذه الوحدانية ولو سخط عليه قومه من مشركي مكة وتحدّوه أن يأتيَهم بعلم الغيب: «قل إني على بيِّنة من ربي وكذّبتم به، ما عندي ما تستعجلون به، إن الحكم إلا اللَّه، يقصّ الحق وهو خير الفاصلين».

أما الآية 10 من سورة الممتحنة فإنها تشير إلى «حكم اللَّه» في سياق الكلام عن النساء المؤمنات من المكيات اللاتي يأتين المدينة مهاجرات فراراً من رجالهن من كفار مكة. فالآية 10 ـ وهي من أطول آيات القرآن ـ تحث مسلمي المدينة من مهاجرين وأنصار على استقبالهن وعدم إرجاعهن إلى الكفار وعلى الإنفاق عليهن والزواج منهن إلا من ارتدّت إلى الكفر منهن: فعندها يحق للمسلمين أن يطالبوا الكفار برد ما أنفقوا عليهن مثلما يطالبهم الكفار برد ما أنفقوا هم، وتختم الآية بالقول: «ذلكم حكم اللَّه يحكم بينكم واللَّه عليم حكيم».

تبقى أخيراً الآية 43 من سورة المائدة، وفيها يرد تعبير «حكم اللَّه» في سياق مغاير تماماً، ودوماً بدون أن يكون له علاقة بالحكم بمعناه السياسي أو الدستوري.

فقد نزلت هذه الآية كما يقول الطبري في تفسيره الكبير «جامع البيان» في يهود المدينة عندما قَدِم على الرسول وفدٌ منهم يطالبه بأن يبيِّن ما هو حكمُ رجلٍ وامرأة يهوديين ضبطا في حال الزنى، فاستغرب الرسول أن يحكّموه مع علمهم ما هو حكم الزنى في التوراة، وأدرك أنهم ما جاؤوه إلا ليمتحنوه أو ليستصدروا منه حكماً مخففاً. فأحالهم إلى التوراة قائلاً لهم: «ما حكم التوراة في حال الزنى؟ فلم يجدوا مفراً من الاعتراف بأنه الرجم، مع أنه كان بودهم ألا يطبقوا هذا الحد لأن الرجل الزاني كان من أشراف يهود المدينة وأغنيائهم، وكان بودّهم أن يجدوا له مخرجاً. فنزلت الآية: «وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك، وما أولئك بالمؤمنين». والآية التالية لها: «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتب الله وكانوا عليه شهداء، فلا تخشوا الناس واخشوني ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

والعجيب أن هذه الجملة الأخيرة من الآية 44 من سورة المائدة هي التي يُشهرها دعاة الإسلام السياسي ليجعلوا من القرآن دستوراً سياسياً وليطالبوا بتطبيق الحاكمية الإلهية. ولكن بما أن سياق الآيتين كلتيهما هو أن التوراة تتضمن حكم الله، وأن من لم يحكم بما أنزله الله فيها فقد كفر، فقد كان يفترض بأنصار الحاكمية الإلهية، حتى يبقوا منطقيين مع أنفسهم، أن يتخذوا دستوراً سياسياً لهم لا القرآن وحده، بل كذلك التوراة[26].

[26]. وكذلك الإنجيل، نظراً إلى أن سورة التوبة، بعد أن تكرر القول في الآية 45، ودوماً بالإحالة إلى التوراة: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»، تضيف القول في الآية 47، ولكن بالإحالة إلى الإنجيل هذه المرة: «وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون».

من قتل الترجمة في الإسلام؟

تبدو مصائر الترجمة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية معاكسة لمصائرها في الثقافة العربية الحديثة لا في ساعة الممات فحسب، بل كذلك في ساعة الميلاد.

فعلى حين أن اعتبارات أيديولوجية خالصة ـ ومتضخمة أحياناً ـ كانت وراء مولد حركة الترجمة وتطورها في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، فإن اعتبارات عملية حصرية كانت وراء مولد حركة الترجمة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية.

فأول مترجم في الإسلام كان زيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي الذي تقول المراجع التاريخية إنه كان «يكتب إلى الملوك ويجيب بحضرة النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم وكان يترجم للنبي صلّى اللَّه عليه وسلّم بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية: تعلَّم ذلك بالمدينة من أهل هذه الألسن»[27].

[27]. المسعودي: التنبيه والإشراف، طبعة دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت 1981، ص 262. والواقع أن هذا النص الخبري يثير إشكالاً: فحتى لو سلمنا بوجود ممثلين (من التجار في الغالب) للغات الأربع المشار إليها في المدينة، فإن زيد بن ثابت ما كان ليأخذ عنهم لغاتهم إلاّ شفاهاً، ولكن مكمن الإشكال الذي لا جواب عنه هو: كيف أتقن زيد الكتابة الأبجدية لتلك اللغات المتباينة عظيم التباين في خطوطها؟

وكانت أول حركة ترجمة في الإسلام حركة نقل الدواوين وتعريبها في القرن الأول في عهد بني أمية، وبمبادرة من الحجاج بالنسبة إلى الديوان المكتوب بالفارسية، ومن هشام بن عبد الملك بالنسبة إلى الديوان المكتوب بالرومية[28].

[28]. يروي ابن النديم في «الفهرست» (ص 338 ـ 339) قصة هاتين المبادرتين على النحو الآتي: «نقل الديوان، وكان باللغة الفارسية، إلى العربية في أيام الحجاج، والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم. وكان أبو صالح من سبي سجستان، وكان يكتب لزاد انفروخ بن ابيري، كاتب الحجاج، يخطّ بين يديه بالفارسية والعربية. فخف على قلب الحجاج. فقال صالح لزاد انفروخ: «إنك أنت سببي إلى الأمير، وأراه قد استخفني (استظرفني)، ولا آمن أن يقدمني عليك، وأن تسقط منزلتك». فقال: «لا تظن ذلك، هو إليّ أحوج مني إليه لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيري»، فقال: «واللَّه لو شئت أن أحول الحساب إلى العربية لحولته»... واتفق أن قُتل زاد انفروخ في فتنة ابن الأشعث، وهو خارج من موضع كان فيه إلى منزله، فاستكتب الحجاج صالحاً مكانه. فأعلمه الذي كان جرى بينه وبين صاحبه في نقل الديوان. فعزم الحجاج على ذلك وقلده صالحاً. فقال له مردانشاه بن زاد انفروخ: «كيف تصنع بدهويه وششويه؟»، قال: «أكتب عشراً ونصف عشر». قال: «كيف تصنع بويد؟» قال: «أكتب: وأيضاً». فقال له: «قطع اللَّه أصلك من الدنيا كما قطعت أصل الفارسية!». وبذلت له الفرس مائة ألف درهم على أن يظهر العجز عن نقل الديوان، فأبى إلاّ نقله، فنقله. أما الديوان بالشام فكان بالرومية، والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن أبي سفيان، ثم منصور بن سرجون. ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك، نقله له أبو ثابت سليمان بن سعد مولى حسين. وقام على كتابة الرسائل أيام عبد الملك. وقد قيل إن الديوان نقل في أيام عبد الملك، فإنه أمر سرجون ببعض الأمر فتراخى فيه، فأحفظ عبد الملك، فاستشار سليمان، فقال له: «أنا أنقل الديوان وأرتجل منه».

وكان أول من أمر بالترجمة من أُمراء الإسلام خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بـ «حكيم آل مروان». وعلى ما يفيدنا ابن النديم، فقد كان «فاضلاً في نفسه، وله همّة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»[29].

29. ابن النديم: «الفهرست»، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص 338.

ويبدو أن أول كتاب ترجم في الإسلام كان «الخلاصة الطبية» (الكناش بالسريانية) الذي وضعه طبيب إسكندراني من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح يدعى أهرن القس. وكان هذا الكتاب قد اكتسب في أوساط السريان شهرة واسعة. وقد تولى نقله إلى العربية في عهد عبد الملك بن مروان بن الحكم الطبيب اليهودي ماسرجويه[30].

30. هذا بحسب رواية ابن جلجل في «طبقات الأطباء». أما ابن النديم فيسميه ماسرجيس.

أما أول خليفة في الإسلام احتضن الترجمة ورعاها وموّلها فهو ثامن خلفاء بني أمية هشام بن عبد الملك بن مروان. ومع أنه كان يصدر هو الآخر عن اعتبارات عملية خالصة، فإن اهتمامه الأول لم يتجه إلى علوم الطب والكيمياء، كشأن من تقدمه في هذا المجال من رعاة الترجمة من الأمويين، بل إلى علم السياسة وفن تدبير المُلك. وهكذا يذكر ابن النديم ـ دوماً ـ أن سالماً، المكنى أبا العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك، نقل له «رسائل أرسطاليس إلى الإسكندر». كما يذكر المسعودي أن كتاب «سياسات الفرس» ـ وهو «كتاب عظيم يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم» ـ «نقل لهشام بن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية»[31].

31. «التنبيه والإشراف»، ص 108 - 109.

ولئن تكن عملية الترجمة قد نشطت في أيام الأمويين «بالمفرّق»، فقد كان لا بد من انتظار قيام دولة بني العباس حتى تنشط «بالجملة». فالمراجع التاريخية تجمع على أن المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، هو «أول خليفة قرّب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وأول خليفة ترجمت له الكتب السريانية والأعجمية بالعربية، ككتاب كليلة ودمنة وإقليدس»[32].

32. السيوطي: «تاريخ الخلفاء»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة بلا تاريخ، ص 269.

وتؤكد رواية أخرى، روى ابن أبي أصيبعة تفاصيلها في «طبقات الأطباء»، أن اهتمام المنصور بالترجمة كان يعود إلى اعتبار عملي صرف ومتعلق بشخصه. فقد أصيب المنصور بمرض في معدته، فنصحه أطباؤه باستقدام جورجس أبي بختيشوع (وفي رواية أخرى ابن بختيشوع) السرياني النسطوري، رئيس أطباء جنديسابور، لمعالجته، فاستقدمه، فشفاه، فاستبقاه في بغداد، واسترأسه ليقود حركة نشيطة في تأليف الكتب الطبية وترجمتها. ولكن ابن خلدون، الذي لا نتردد في أن نصفه بأنه المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، يرفض ضمنياً مثل هذا التفسير الفردي و «الصدفوي»، ليؤكد على العكس أن نهضة حركة الترجمة في زمن المنصور فصاعداً إنما جاءت تعبيراً عن تطور حضاري جمعي وتلبية لحاجة الحضارة العربية الإسلامية، في لحظة تجاوزها لذاتها ولسائر الحضارات التي تقدمتها، إلى هضم تراث هذه الحضارات في عملية انفتاح على الآخر يقلّ نظيرها ـ من حيث الاتساع ـ في التاريخ الحضاري ما قبل الحديث. هكذا يقول صاحب «المقدمة»: «لما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقياصرة وأخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها، وبقيت في صحفها ودواوينها مخلدة باقية في خزائنهم قد ملكوا الشام وكتب هذه العلوم باقية فيها[33]. ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزّوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم، وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبحبح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا في الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسّة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها، فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها. وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب، وعكف عليه النُظّار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»[34].

33. فيما يتعلق بمآل العلوم اليونانية، ولا سيما منها الفلسفة، في المسيحية الأولى والنصرانية الرومية، راجع كتابنا: «مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام»، دار الساقي، بيروت 1998.

34. ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص 531.

وبديهي أننا لسنا هنا في صدد التأريخ للترجمة في الإسلام، ولكن نص ابن خلدون هذا، الذي يؤكد على السياق الحضاري الشامل الذي اندفعت فيه حركة الترجمة في الإسلام، يشير، من خلال العبارة التي سوّدناها في النص، إلى تدخل عامل جديد، غير العامل المنفعي، في تحفيز الترجمة، ألا هو العامل المذهبي، أو الأيديولوجي كما بتنا نقول بلغة عصرنا. فـ «الرغبة في العلم» التي صدر عنها المأمون وهو يبني أكبر ورشة للترجمة في الإسلام ـ عنينا بيت الحكمة ـ إنما كانت متعينة، بحسب التعبير الخلدوني، «بما كان ينتحله». ونحلة المأمون كما نعلم جميعاً هي الاعتزال. فهو لم يحتضن العقيدة المعتزلية ولم يبوئ أصحابها مناصب عالية في الدولة فحسب، بل تدخل أيضاً سلطوياً ليجعل منها عقيدة رسمية للدولة، أو أيديولوجياً سائدة كما بتنا نقول اليوم. ولم يقتصر دوره على الاحتضان والتشجيع، بل تعداه إلى التأليف في الكلام الاعتزالي. فابن النديم يصفه بأنه «أعلم الخلفاء بالفقه والكلام»، وينسب إليه رسالة في «الإسلام والتوحيد»، وثانية في «حجج مناقب الخلفاء» وثالثة في «أعلام النبوة»[35].

35. «الفهرست»، ص 168.

ونحن نملك دليلاً إضافياً ـ وحاسماً ـ على الطبيعة الأيديولوجية للدافع الذي أملى على المأمون مأثرته الكبرى في احتضان عملية الترجمة، يتمثّل فيما اشتهر في الأدبيات العائدة إلى هذا الموضوع باسم «حلم المأمون». وراوية هذا الحلم هو ـ مرة أخرى ـ ابن النديم. ففي فصل عقده تحت عنوان: «ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد» قال: «أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون، مشرباً بالحمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره. قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس. فسررت به وقلت: أيها الحكيم، أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم!»... فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب»[36].

36. المصدر نفسه، ص 339.

وبديهي أننا أمام حلم مصنوع، وأنه بصفته كذلك حلم للتفسير البَعدي، لا القبلي. ولكن إن يكن الحلم كاذباً من حيث الواقعة، فهو صادق من حيث الدلالة. فما يميّز الاعتزال كعقيدة كلامية أنه يقدم العقل في الترتيب على الشرع ـ وكم بالأولى على الجمهور (الإجماع) ـ لأن الفرضية الأساسية التي

ينطلق منها هي أن حجة الشرع، على قطعيتها، لا تستقيم إلاّ بقوة العقل. وعلى حد تعبير الإمام القاسم الرسِّي، فإن حجة العقل أسبق من حجة الشرع، أو هي أصلها: فالشرع إنما بالعقل يُعرف[37].

[37]. انظر موقفه هذا في كتاب «أصول العدل والتوحيد»، المنشور ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة ـ بيروت 1988، ج1، ص 124. والواقع أن كل نظرية التكليف في الفقه الأصولي تقوم على الأساس نفسه: فليس بمكلف إلاّ من كان ذا عقل. ولكن في الوقت الذي يصادر الأصوليون على هذه القاعدة الفقهية ويضعونها في رأس مسلماتهم، لا يستخلصون منها دلالتها الابستمولوجية على أولوية العقل.

إذن فحلم المأمون، بدلاً من أن يكون مبدأ للتفسير، أحرى بأن يكون موضوعاً للتفسير.

أولاً، لأنه حلم، والحلم في الفضاء العقلي الديني للعصر الوسيط وسيلة معتمدة من وسائل الإقناع الجمهوري من حيث هو حامل لما كان يسمى في حينه الرؤيا الصادقة. وثانياً لأنه بانتصاره الترتيبي للعقل على الشرع، ولكليهما على إجماع الجمهور، إنما يكرس النزعة العقلية والنخبوية معاً للمعتزلة، وفي مقدمتهم المأمون نفسه[38].

[38]. نحن نرفض هنا رفضاً باتاً تفسير المستشرق الألماني الكبير كارل هنريخ بيكر، الذي قبسه عنه محمد عابد الجابري بصورة شبه حرفية، لحلم المأمون على أنه تعبير عن استراتيجية ثقافية استهدفت مكافحة الغنوص الشيعي، ولا سيما الإسماعيلي. أولاً لأن الشيعة نفسها لم تكن تطورت بعد، في مطلع القرن الثالث الهجري، إلى غنوصية، وثانياً لأن الإسماعيلية لم تكن قد رأت في حينه النور، وما كان للمأمون بالتالي أن يرسم «استراتيجية ثقافية» لمكافحة عدو لم يوجد بعد.

ولكن لئن يكن المأمون قد أدخل على هذا النحو، وللمرّة الأولى، عاملاً إيديولوجياً مباشراً في تحفيز عملية الترجمة، فهذا لا يعني أن هذه العملية قد تمخضت عن إيديولوجيا مترجمة، كما هو واقع الحال في حركة الترجمة المعاصرة في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على النحو الذي تقدمت الإشارة إليه في ما سبق. فقد كانت حصيلة العملية الثقافية الكبيرة التي قادها المأمون ترجمة كامل المنظومة الفلسفية الأفلاطونية ـ الأرسطية المتاحة مخطوطاتها في حينه إلى العربية. والحال أن هذه المنظومة الفلسفية اليونانية، أو المكتوبة باليونانية، بأصولها وشروحها معاً، ما كانت تمثل إيديولوجيا بالمعنى الذي نعطيه اليوم لهذه الكلمة، للدلالة على جسم نظري متسق من الأفكار الموظفة في خدمة برنامج سياسي محدد. بل إنها ما كانت تعبّر حتى عن رؤية للعالم بالمعنى المذهبي الواحدي لهذه الكلمة. فالمنظومة الفلسفية اليونانية، أو المكتوبة باليونانية ـ ونحن نشدد هنا على هذا التعبير ـ كانت تمثّل أعلى سقف للاشتغال الذاتي للعقل ما قبل الحديث، وهذا قبل أن يقيد هذا العقل نفسه، ابتداء من التاريخ الميلادي ثم الهجري، بنص مقدس. والحال أن حركة الاعتزال، التي انتصر لها المأمون، كانت تمثّل بدورها أعلى سقف لاشتغال العقل في حضارة متمركزة حول نص مقدس شأن الحضارة العربية الإسلامية. وإنما عند هذا السقف العالي كان الالتقاء بين النزعة

العقلية في الثقافة اليونانية أو المكتوبة باليونانية وبين النزعة العقلية في الثقافة العربية الإسلامية. وهذا الزواج ـ الذي أعقبه خلاف ويا للأسف كما سنرى ـ هو الذي أينع أشهى ثمرات الثقافة في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية في ما بين القرنين الثالث والسادس للهجرة.

ومهما يكن من شبهة الأيديولوجيا التي يمكن أن تحيط بالفلسفة أو بـ «الكتب الحكمية» كما كان يقول القدامى، فإن عملية الترجمة التي أطلقها المأمون المعتزلي على أوسع نطاق وقعت أسيرة مفارقة كبيرة.

فاعتزالية المأمون التي فتحت الباب على مصراعيه أمام حركة الترجمة هي عينها التي قدمت الذريعة للخصوم ـ خصوم الاعتزال والفلسفة معاً ـ ليعيدوا إغلاق ذلك الباب. فالسياق الاعتزالي الذي تطورت فيه حركة الترجمة ساعة المخاض سيظل يطاردها كاللعنة حتى ساعة الممات. ولن يشفع هنا لحركة الترجمة كونها تخطت البرنامج المأموني، وكونها امتدت في الزمان نحواً من قرنين بعد رحيل المأمون، وكونها امتدت في المكان إلى غير فلسفة اليونانيين وعلومهم لتشمل آداب الفرس وحكمة الهند وعلومها، فضلاً عن قليل أندر من كتب القبط والنبط والسريان. فصحيح أن شهرة المنقولات اليونانية طغت على ما عداها، ولكن الجدير ذكره أن كبير المؤرخين لحركة الترجمة في الإسلام ـ عنينا ابن النديم ـ يعقد فصلاً بتمامه تحت عنوان: «أسماء كتب الهند في الطب الموجودة بلغة العرب»، يحصي فيه العناوين الآتية: «كتاب سرد، عشر مقالات، أمر يحيى بن خالد (البرمكي) بتفسيره لمنكه الهندي في البيمارستان ويجري مجرى الكناش (الخلاصة الطبية)، كتاب استانكر الجامع تفسير ابن دهن، كتاب سيرك فسره عبد الله بن علي من الفارسي إلى العربي، لأنه أولاً نقل من الهندي إلى الفارسي، كتاب سندستاق، معناه كتاب صفوة النجع، تفسير ابن دهن صاحب البيمارستان، كتاب مختصر للهند في العقاقير، كتاب علاجات الحبالى للهند، كتاب توقشتل، فيه مائة داء ومائة دواء، كتاب روسا الهندية في علاجات النساء، كتاب السكر للهند، كتاب أسماء عقاقير الهند، فسره منكه لاسحق بن سليمان، كتاب رأي الهندي في أجناس الحيات وسمومها، كتاب التوهم في الأمراض والعلل لتوقشتل الهندي»[39].

39. «الفهرست»، ص 421.

والواقع أن استعراض عناوين فصول كتاب الفهرست لابن النديم لا يدع مجالاً للشك في أن حركة الترجمة في القرنين الثالث والرابع للهجرة طالت، لا الفلسفة وحدها كما هو مشهور، بل جميع ميادين العلم الممكنة في حينه، بدءاً بالطب والفلك والجغرافيا، ومروراً بالموسيقى وعلم الحيل

والحركة (الميكانيكا) والحساب والهندسة[40]، وانتهاء بعلوم الفروسية والحرب (الاستراتيجية) والبيطرة والصيدلة والباه (الجنس)، فضلاً عن فنون السحر والنيرنجيات وتعبير الرؤيا، بله «العطر» و «الطبيخ».

40. نشير هنا عرضاً إلى أن اسم علم الهندسة بالعربية ينم عن مدى المديونية في هذا المجال للعلم الهندي.

حركة الترجمة الواسعة النطاق هذه، التي نكاد نجزم بأنه لا نظير لها في تاريخ العصرين القديم والوسيط، هي التي قمعت ابتداء من القرن الخامس الهجري في سياق حركة الإبادة الشاملة التي تعرض لها الاعتزال، ومن ثم النزعة العقلية في الحضارة الإسلامية ابتداء من الانقلاب القادري (380 - 422هـ) الذي كان وجد طبعته الأولى المبكرة في الانقلاب المتوكلي (232 - 247هـ).

ولا يتسع هنا المجال للدخول في تفاصيل عملية التصفية التاريخية الكبرى للاعتزال التي انتهت إلى إعلان إقالة العقل في الحضارة العربية الإسلامية وإلى إلغاء الاستقلالية النسبية التي كان أقرّ له بها المعتزلة، وإلى محاصرة كل انفتاح وكل نزوع عقلي إلى الجديد تحت شعار محاربة البدعة الذي ساد بلا منازع على امتداد القرنين السابع والثامن الهجريين، وكان مدخل الحضارة العربية الإسلامية إلى سرداب ليل الانحطاط الطويل. ولكن لتكن لنا مع ذلك وقفة وجيزة مع ابن الجوزي الذي كان واحداً من أبرز المتعاطفين مع الانقلاب القادري من سلفيي القرن السابع. يقول في كتابه «المنتظم» : «في سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر باللَّه فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود (السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي) أمر أمير المؤمنين واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام»[41].

41. أبو الفرج بن الجوزي: «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، طبعة دار صادر المصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر ـ أباد، ج7، ص 287.

وإنما في سياق هذه التصفية الشرسة للتركة الاعتزالية وللنزعة العقلية النسبية التي لابستها، تمت عملية وأد الترجمة وتنظيم محرقة حقيقية، عملية ونظرية معاً، للعلوم والكتب المترجمة الموصومة

ـ هي وتلك المؤلفة في ركابها ـ بأنها «دخيلة». ويبدو أن أول حارق كبير للكتب هو أيضاً السلطان محمود الغزنوي (387 ـ 421هـ) الذي أخذ على عاتقه ـ في سياق المنافسة السياسية/الدينية مع أُمراء بني بويه ـ تنفيذ برنامج الخليفة القادر باللَّه في تصفية المعتزلة. فأعظم مكتبة لعلوم الأوائل ـ بعد مكتبة بخارى السامانية ـ كانت مكتبة الري البويهية. والحال أن أول ما فعله «أمين الملة» بعد أن دخلت عساكره الري أنه «صلب من الباطنية خلقاً كثيراً ونفى المعتزلة إلى خراسان وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والنجوم، وأخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل»[42].

42. ابن الأثير: «الكامل»، طبعة دار الكتاب المصورة عن طبعة بولاق، بيروت بلا تاريخ، ج7، ص 335.

ولكن ظاهرة حرق الكتب لم تبقَ موقوفة على أهل السلطان، بل امتدت إلى العامة بتحريض من المتعصبين من الفقهاء. ففي الفتنة المزمنة التي دامت قرنين بتمامهما بين سُنّة بغداد وشيعتها أُحرقت مكتبات ودور كثيرة للكتب، فضلاً عن مساجد وبيوت وأحياء بكاملها. وأخبار هذه الفتنة، وما واكبها من «قتل على الهوية» وإحراق للأملاك، مستوفاة في كتاب الكامل لابن الأثير. ويبدو أن هذه الفتنة تطورت في زمن لاحق إلى صدامات لا تقل دموية بين حنابلة بغداد وأشاعرتها، كما بينهم وبين أحنافها. وإنما في سياق هذه الفتنة المستمرة أورد ابن رجب في «طبقات الحنابلة» وصفاً هو الأكثر درامية في نوعه لمحرقة للكتب أقيمت في مدينة واسط في زمن وزارة ابن يونس الذي كان يكنّ كراهة خاصة لأسرة المتصوف الحنبلي الكبير عبد القادر الجيلاني لما لقيه على أيدي جيرانه من أولاده من أذى وهو صغير فقير. فبأمر منه دهمت في حينه دار الشيخ عبد السلام بن عبد الوهاب، حفيد الشيخ عبد القادر وفتشت «ووجدت فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم... وكلها مكتوبة بخط عبد السلام... الذي... عبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء، وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب. فقد أمر بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء ـ ومن بينهم الفقيه ابن الجوزي الذي كان هو الآخر خصماً لعبد السلام ـ على سطح المسجد، وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ويقول: العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ومن اعتقد بما جاء فيها، فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الإمام أحمد (ابن حنبل). وكانت غضبة على الكفار والملحدين ولا غضبة يوم بدر»[43].

43. نقلاً عن لاجنتس جولد تسيهر: «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل»، في: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، ص 136 - 137.

ولم تقتصر ظاهرة محارق الكتب ـ وتحديداً منها كتب «علوم الأوائل» المترجمة ـ على المشرق حيث كانت الحرب على المعتزلة والنزعة العقلية دائرة رحاها ومتتابعة فصولاً على مدى قرنين أو ثلاثة، بل امتدت أيضاً إلى المغرب حيث لم يصب الفكر المعتزلي تطوراً يذكر. ومع ذلك فإن المتعصبين من فقهاء المالكية أداروا ضد كتب علوم الأوائل الحرب عينها التي أدارها المتعصبون من فقهاء الحنبلية في المشرق (والتي وجدناها في نص ابن رجب تنقلب عليهما). وحسبنا هنا شاهد واحد نقبسه عن صاعد الأندلسي في طبقات الأمم. فقد روى أن الأمير الأموي الحكم الثاني المستنصر بالله (350 ـ 366هـ) ـ الذي شاء على ما يبدو أن يجسّد بشخصه طبعة أندلسية من الخليفة العباسي المأمون ـ كان مولعاً بالكتب، جمّاعاً لها، فـ «استجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع فيها في بقية أيام أبيه (عبد الرحمن الناصر) ثم في مدة ملكه من بعده ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك بفرط محبته للعلم وبُعد همّته في اكتساب الفضائل وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك. فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلّم مذاهبهم. ثم توفي في شهر صفر من سنة ست وستين وثلاثمائة. وولي بعده ابنه هشام المؤيد بالله وهو يومئذ غلام لم يحتلم، فتغلب على تدبير ملكه حاجبه أبو عامر... وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها وأبرز ما فيها من ضروب التواليف بمحضر خواصه من أهل العلم بالدين، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشا كتب الطب والحساب. فلما تميّزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس ـ إلاّ ما أفلت منها، وذلك أقلها ـ فأمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر، وهيل عليها التراب والحجارة، وغيّرت بضروب التغايير، وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم. وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج عن الملة، مظنوناً به بالإلحاد في الشريعة. فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم»[44].

44. صاعد الأندلسي: «طبقات الأمم»، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 162 ـ 164. وما دمنا بصدد الحديث عن الأندلس والمغرب، فلنذكر أن إحدى العلامات الفارقة الأساسية التي ميّزت التطور الفكري للجناح الغربي من الحضارة العربية الإسلامية عن جناحها الشرقي الانعدام التام فيه لحركة الترجمة إلى العربية، وإن يكن قد شهد بالمقابل حركة ترجمة معاكسة من العربية إلى العبرية، ومنها إلى اللاتينية، مما أسهم في إيقاظ الغرب الأوروبي من سباته القروسطي.

هذه المحارق الفعلية التي تكرر مشهدها في أزمان شتى وأماكن شتى من البقعة الفسيحة للحضارة العربية، قارنتها محرقة نظرية، أشد خطورة وفاعلية على المدى التاريخي الطويل. فما قد تستأصل شأفته هنا وهناك قد يعاود النبت هنا وهناك إذا ما تغيّرت ظروف البيئة السياسية والأيديولوجية. ولنا دليل على ذلك في مصائر علوم الأوائل في مفصل القرنين الرابع والخامس للهجرة. فما إن قُضي في ظل الحكم القادري على «مدرسة بغداد» الفلسفية التي كان آخر قادتها أبو سليمان السجستاني بعد يحيى بن عدي حتى نابت منابها، في خُراسان وما وراء النهر، المدرسة السينوية. بالمقابل فإن المحرقة النظرية من شأنها أن تلغي إمكان معاودة النبت، لأنها لا تستأصل من الجذور فحسب، بل تجفف أيضاً التربة وتوبئ الهواء المحيط. وبكلمة واحدة، تبطل المشروعية النظرية للتعاطي مع «علوم الأوائل» ترجمة وتأليفاً على السواء.

ولا يتسع المجال، في حدود هذه الورقة، لرصد مختلف مظاهر المحرقة النظرية وأطوارها المتصاعدة. وحسبنا هنا أن نشير إلى أن ابن قتيبة، المتوفى سنة 276هـ، كان من أوائل من وضعوا علوم الأوائل المترجمة في موضع التعارض البياني والأيديولوجي مع «كتاب اللّه»[45]. وتلاه عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة 429هـ، فأدرج الفلاسفة والمشتغلين بعلوم الأوائل في عداد «أهل الأهواء» والفرق الخارجة على الإسلام، واعتدهم من «الكفرة الذي لا يؤخذ منهم الجزية ويقتلون» إن لم يرتدوا عن كفرهم[46]. ثم كان تصعيد جديد عندما خص الغزالي الفلاسفة بكتاب كامل ـ تهافت الفلاسفة ـ كفرهم فيه في ثلاث مسائل وبدّعهم في سبع عشرة مسألة، وأوجب في الحصيلة الختامية لكتابه «القتل لمن يعتقد اعتقادهم»[47]. ولئن حاول الغزالي استثناء المنطق من علوم الأوائل وعمل ـ جاهداً والحق يُقال ـ على إضفاء المشروعية الدينية عليه بوصفه محض آلة علمية محايدة، فإن ابن الصلاح الشهرزوري، المتوفى سنة 643هـ، لم يتردد في أن يصدر فتواه الشهيرة التي حكم فيها بتكفير أهل المنطق، فضلاً عن أهل الفلسفة، وصاغ فتواه في بيان غدا برنامج عمل ووثيقة معتمدة لكل من سيتصدى في القرون التالية لأهل الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل إلى حد استباحة دمائهم. يقول نص هذه الفتوى الذي لا نتردد في أن نصفه بأنه مرعب: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن

الشريعة المطهرة... واستحوذ عليه الشيطان... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها... وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة[48]. وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً... ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتُمحى آثارها وآثارهم»[49].

45. يزري ابن قتيبة في «أدب الكاتب» على «مثقف» عصره لأنه «طال عليه أن ينظر في علم الكتاب، وفي أخبار الرسول (صلّى الله عليه وسلّم) وصحابته، وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها، فناصب ذلك وعاداه، وانحرف عنه إلى علم قد سلمه له ولأمثاله المسلِّمون، وقلّ فيه المتناظرون، له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم. فإذا سمع الغُمر (الرجل غير المجرب) والحدث الغر قوله: الكون والفساد، وسمع الكيان، والكيفية والكمية... راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة... فإذا طالعها لم يَحْلَ منها بطائل: إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعرض لا يقوم بنفسه... مع هذيان كثير» (أدب الكاتب)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة، القاهرة 1963، ص 3 - 4.

46. البغدادي: «أصول الدين»، طبعة دار الكتب العلمية المصورة عن طبعة دار الفنون التركية باستانبول، الطبعة الثالثة، بيروت 1981، ص 319.

47. الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت 1986، ص 254.

48. هذا تسفيه موجه مباشرة إلى الغزالي، كما إلى ابن حزم الأندلسي الذي كان سبقه إلى «تشريع» المنطق.

49. نقلا عن: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص 160 - 162.

وفي سياق هذه الردة الكاسحة على علوم الأوائل «الدخيلة على الملة» ابتداء من القرن السابع الهجري - وهو أول قرون عصر الانحطاط - كان لا بد للمؤرخين ولقادة الفكر السلفي المتشدد السائد في تلك الحقبة أن يعاودوا النظر في ما اعتبر في حينه - ولا نزال نعتبره إلى الآن - مأثرة حضارية كبرى للمأمون مؤسس بيت الحكمة والراعي الكبير لحركة الترجمة في الإسلام. فابن تيمية (661 - 728هـ) الذي قاد أشرس حملة في عصره ضد الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل المعربة، بادر يحمّل المأمون مسؤولية البدع وضروب الكفر التي انتشرت بين المسلمين بسبب الكتب المترجمة. وفي ذلك يقول بالحرف الواحد: «في دولة أبي العباس المأمون ظهر الخرمية ونحوهم من المنافقين،

وعرّب من كتب الأوائل المجلوبة من بلاد الروم ما انتشر بسببه مقالات الصابئين. وراسل ملوك المشركين من الهند ونحوهم حتى صار بينه وبينهم مودة. فلما ظهر ما ظهر من الكفر والنفاق في المسلمين، وقوي ما قوي من حال المشركين وأهل الكتاب، كان من أثر ذلك استيلاء الجهمية (المعتزلة عند ابن تيمية) والرافضة وغيرهم من أهل الضلال وتقريب الصابئة ونحوهم من المتفلسفة. وذلك بنوع رأي يحسبه صاحبه عقلاً وعدلاً، وإنما هو جهل وظلم؛ إذ التسوية بين المؤمن والمنافق، والمسلم والكافر، أعظم الظلم، وطلب الهدى عند أهل الضلال أعظم الجهل»[50].

[50]. ابن تيمية: «نقض المنطق»، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة 1951، ص 19.

ويورد السيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام» على لسان ابن تيمية قوله أيضاً: «حدثني من أثق به أن الشيخ تقي بن أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى كان يقول: ما أظن أن الله يغفل عن المأمون ولا بد له أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها»[51].

[51]. السيوطي: «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1970، ص 41 - 42.

والواقع أن السيوطي، المتوفى سنة 906هـ، هو من يجري للمأمون ـ ولسائر بني العباس ـ أوسع محاكمة بعد الوفاة على «جريمة» استقدام الكتب وتعريب علوم الأمم الأخرى. يقول (وهو يعتمد في ذلك رواية لأبي محمد بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان نقلاً عن الشيخ نصر المقدسي في كتابه «الحجة على تارك المحجة»): «رحم الله بني أمية، لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب. فلما زالت الخلافة عنهم، ودارت إلى بني العباس، قامت دولتهم بالفرس، وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء الكفار منهم البغض للعرب ولدولة الإسلام. فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام، ولولا أن الله تبارك وتعالى وعد نبيه صلّى الله عليه وسلّم أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الإسلام. ولكنهم قد ثلموه وعوروا أركانه»[52].

[52]. المصدر نفسه، ص 39.

وضمن هذا المنطق كان لا بد أن تُصوَّر بادرة العباسيين ـ وعلى رأسهم المأمون ـ في إطلاق عملية الترجمة على أنها مؤامرة مدبرة التقت فيها زندقة الداخل ومكيدة الخارج. وهكذا ينقل السيوطي عن الصلاح الصفدي (ت 746هـ) أنه حكى في شرح لامية العرب «أن المأمون لما هادن

بعض ملوك النصارى ـ أظنه صاحب جزيرة قبرص ـ كتب يطلب منه خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشار عليه بعدم تجهيزها إليه، إلاّ بطريق واحد، فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلاّ أفسدتها وأوقعت بين علمائها»[53].

[53]. المصدر نفسه، ص 41.

ويبدو أن قصة «المؤامرة» هذه قد بدأ تداولها منذ القرن الخامس الهجري، وهو القرن الذي شهد، في العهد القادري في ربعه الأول وفي العهد السلجوقي في نصفه الثاني، تعبئة أيديولوجية ماحقة ضد الفلسفة وعلوم الأوائل. فالسيوطي هو من ينقل أيضاً عن الشيخ نصر المقدسي، المتوفى سنة 490 هـ كما ذكرنا، تتمة رواية الفقيه المالكي القيرواني أبي حمد بن أبي زيد (المتوفى سنة 289هـ)، وفيها المزيد من التفصيل عن تلاقي التواطؤ الداخلي مع التآمر الخارجي في استجلاب «الكتب اليونانية» لتقويض دولة العرب والإسلام. يقول: «فأول الحوادث التي أحدثوها (بنو العباس ورؤساء الفرس) إخراج كتب اليونانية إلى أرض الإسلام، فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين. وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك. وذلك أن كتب اليونانية كانت ببلد الروم، وكان ملك الروم خاف على الروم إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمسة بالحجر والجص حتى لا يوصل إليها[54]. فلما أفضت رياسة دولة بني العباس إلى يحيى بن خالد ـ وكان زنديقاً ـ بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فصانع ملك الروم الذي كان في وقته بالهدايا، ولا يلتمس منه حاجة. فلما أكثر عليه، جمع الملك بطارقته وقال لهم: إن هذا الرجل خادم العربي قد أكثر عليَّ من هداياه ولا يطلب مني حاجة، وما أراه إلاّ يلتمس حاجة، وأخاف أن تكون حاجته تشق علي. فلما جاءه رسول يحيى قال له: قل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها. فلما أخبر الرسول يحيى، رده إليه وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء يرسلها إليّ، أخرج منها بعض ما أحتاج وأردها إليه. فلما قرأ الرومي كتابه استطار فرحاً، وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم: قد كنت ذكرت لكم عن خادم العربي أنه لا يخلو من حاجة، وقد أفصح بحاجته، وهي أخف الحوائج عليَّ. وقد رأيت رأياً اسمعوه، فإن رأيتموه أمضيته، وإن رأيتم خلافه تشاورنا في ذلك حتى تتفق كلمتنا. فقالوا: وما هو؟ قال: حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها. قالوا: فما رأيك؟ قال: قد علمت أنه ما بنى عليها مَنْ كان قبلنا إلاّ لأنه خاف إن

وقعت في أيدي النصارى وقرأوها كان سبباً لهلاك دينهم وتهديد جماعتهم، وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله ألا يردها، يبتلون بها ونسلم نحن من شرها، فإني لا آمن أن يكون بعدي من يجترئ على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم. فقالوا: نعم الرأي رأيت أيها الملك، فأمضاه»[55].

54. فيما يتعلق بتفاصيل قمع «كتب اليونان» وعلومهم الفلسفية في الدولة الرومية، وفي المسيحية الأولى بصورة أعم، انظر كتابنا: «مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام»، ص 25 - 66.

55. «صون المنطق والكلام»، ص 39 - 41.

وكما يقضي منطق القصص الموضوعة فإن «مؤامرة الكتب اليونانية» كان لا بدّ أن تؤتي أكلها بإحداثها بين المسلمين الاختلاف والشقاق والتشتت الذي لم تحدثه بين النصارى. ولهذا قال الإمام الشافعي ـ أو قوِّل بالأحرى ـ إنه «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس». ويضيف راوية هذا القول المنسوب إلى الشافعي، وهو «قاضي المسلمين الحافظ عز الدين عبد العزيز ابن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة» (المتوفى سنة 767 هـ): «أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع»[56].

56. المصدر نفسه، ص 48. ونقول: «قُوِّل» الشافعي ـ ولم «يقل» ـ لأنه بكل بساطة توفي سنة 204هـ، والمأمون الذي تولى الخلافة في ذلك العام بالضبط لم يظهر القول بخلق القرآن ـ كما تجمع المصادر التاريخية ـ إلاّ سنة 212هـ.

ونحن لسنا هنا بصدد استعراض جميع مظاهر الحصار الأيديولوجي الذي فرض في القرون المتأخرة حول الاشتغال بعلوم الأوائل، والذي وجد حتى في شخص ابن خلدون ـ الذي ما كان يصدر مع ذلك عن النظرة الانغلاقية نفسها التي كان يصدر عنها ابن تيمية والسيوطي ـ من يشيعه إلى مثواه الأخير. وبالفعل إن صاحب «المقدمة»، الذي كتب فصلاً بتمامه تحت عنوان: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، يميل في نهاية المطاف إلى تقييم بادرة المأمون في استقدام الكتب وترجمتها تقييماً سلبياً، إذ بسببها «دخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا آراءها، والذنب في ذلك لمن ارتكبه، ولو شاء الله ما فعلوه». ومن دون أن يماري ابن خلدون في حتمية ازدهار علوم الأوائل حيثما قام صرح الحضارة، مؤكداً على أنها «عارضة في العمران كثيرة في المدن»، فإنه يحذر من أن «ضررها في الدين كثير»، ولا سيما أن «كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها»[57].

57. «المقدمة»، المصدر نفسه، ص 570.

وفي هذا الصدد يستشهد ابن خلدون بالواقعة التالية التي يعود زمنها إلى الصدر الأول قبل أن يتطور العمران الإسلامي تطوره الكبير في العهد العباسي، فيقول: «اعلم أن أكثر من عني بها (العلوم العقلية والطبيعية من منطق وفلسفة وطبيعيات وتعاليم وهيئة) الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام، وهما فارس والروم... وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك... ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا»[58]. وينبغي أن نضيف حالاً أن ابن خلدون لا يؤسس هذه الواقعة العمَرية في مثال سبق، ولا يخلع عليها بالتالي طابعاً إلزامياً لا خيار فيه للخلف إلاّ أن يقلد السلف. فحسّه العميق بقوانين العمران التي تعود إليه الريادة في استكشافها يجعله يلجم نزعته الأيديولوجية الأشعرية عن أن تجنح، في الموقف المحافظ من علوم الأوائل، جنوح السلفيين المتشددين الذين ما كان صوت آخر يعلو على صوتهم في عصره في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. فابن خلدون الذي أدرك أن تلك العلوم العقلية تلبي حوائج العمران لم يركب مركب تكفير المشتغلين بها ولم يدعُ إلى نصب المحارق للكتب الحاوية لها. فخلا الفلسفة والنجوم والكيمياء التي قال بإبطالها، فقد أباح الاشتغال بسائرها من طبيعيات ورياضيات وفلكيات، مشترطاً شرطاً واحداً يتيماً وهو: «ليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبنّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك مع معاطبها»[59].

58. المصدر نفسه، ص 530 - 531.

59. المصدر نفسه، ص 574.

وما دمنا قد اخترنا أن نختم هذه الورقة مع من قلنا إنه كان المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، فلتكن لنا وقفة ختام الختام مع النص التالي لصاحب «المقدمة». فبعد أن يعقد ابن خلدون فصلاً على حدة للعلوم العقلية، يعرض فيه لمصائر هذه العلوم في الحضارات الكبرى الثلاث، الفارسية والرومية والإسلامية، يلاحظ بشيء من الأسى فيما يتعلق بزمانه ومكانه، أن «المغرب

والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بسببه، اضمحل ذلك منهما إلاّ قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رَقَبة من علماء السنة». والحال أن هذا التأسي المكتوم على اضمحلال العلوم في المغرب والأندلس يأخذ دلالة خاصة عندما يضيف ابن خلدون فقرة ختامية يقارن فيها بين المصير الآفل للعلوم العقلية في العدوة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط مع المصير الطالع لهذه العلوم في العدوة الشمالية، قائلاً بالحرف الواحد: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوافرة، وطلبتها متكثرة، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار»[60].

60. المصدر نفسه، ص 532.

ولا يخفى أننا هنا أمام إشارة تاريخية ثمينة ونادرة ـ وربما يتيمة في الأدبيات العربية الإسلامية الراجعة إلى ذلك العصر ـ إلى بداية نهضة العلوم العقلية والفلسفية في الغرب الأوروبي (الشمال بالنسبة إلى ابن خلدون) في القرن الرابع عشر الميلادي. والحال أننا نعلم جميعاً أن هذه النهضة، التي أخرجت الغرب من ظلام القرون الوسطى الأولى، تدين بقسط موفور منها إلى حركة ترجمة الكتب العربية والكتب اليونانية بوساطة عربية أو عبرية إلى اللاتينية. ولكن حركة الترجمة هذه، التي نشطت كل النشاط في الغرب، كانت ماتت كل الموت في الشرق. فعلى حد علمنا، لم يترجم كتاب جديد واحد إلى العربية، نقلاً عن أي لغة حضارية متداولة في ذلك العصر، على امتداد الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس والقرن الثاني عشر للهجرة[61]. وليس هذا فحسب، بل إن مبدأ الترجمة بالذات قد فقد مشروعيته النظرية منذ سادت الأيديولوجيا السلفية المتشددة والانغلاقية في القرون المتأخرة التي درج الكثيرون على تسميتها «عصر الانحطاط». ونحن نزعم أنه لو لم توأد حركة الترجمة، ولو ظلت الحضارة العربية الإسلامية في طورها المتأخر منفتحة على الآخر انفتاحها عليه في طورها المتقدم، لما كانت كارثة الانحطاط قد وقعت، أو على الأقل لما كانت أخذت ذلك الشكل النهائي الذي أخذته، أو على أقل الأقل لما كان عصر النهضة العربية تأخر إلى القرن التاسع عشر، ولكان أمكن أن يبدأ من القرن الخامس عشر أو السادس عشر فيما لو وجد من يتنبه لملاحظة ابن خلدون عن نهضة العلوم العقلية في عصره في العدوة الشمالية من المتوسط، ويدشن بالتالي حركة ترجمة عن اللاتينية مشابهة لتلك التي دشنها أمويو القرن الثاني وعباسيو القرن الثالث عن الفارسية واليونانية.

61. ربما خلا كتاب «نصيحة الملوك» للغزالي، الذي نقله أحد تلاميذه من الفارسية إلى العربية، وكذلك «شاهنامه» الفردوسي، الذي نقله إلى العربية علي البغدادي في القرن السابع الهجري بدون أن يأخذ طريقه إلى النشر الفعلي، أي إلى النساخين في حينه.

الفلسفة العربية المستحيلة

لنبدأ بتقرير حقيقة واقعة، وهي أنه لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة. وإن وجدت فلسفة كهذة فهي فلسفة مترجمة، أو مولّدة بوساطة الترجمة. يصدق ذلك على توماوية يوسف كرم، ووجودية عبد الرحمن بدوي، وجوانية عثمان أمين، وشخصانية عزيز الحبابي، وماركسية سمير أمين، وفيورباخية حسن حنفي وهوسرليته في آن معاً.

ولكن إذ نقرر هذه الحقيقة الواقعة، فلا بد أن نقرن هذا التقرير بتفسير، وبالتالي أن نتساءل : لماذا لا توجد، ولماذا يكاد يستحيل أن توجد فلسفة عربية حديثة أو معاصرة؟

للإجابة عن هذا التساؤل نستطيع أن نرصد، على ما يتراءى لنا، ثلاث سلاسل متراكبة، من السببيات.

أولاً، إن الفلسفة المعاصرة نفسها، على الصعيد العالمي، في أزمة. ومردّ هذه الأزمة إلى تطور العلم بالذات. فالفلسفة رأت النور وازدهرت قبل أن يرى التصور العلمي للعالم النور، وكبديل عن هذا التصور. والفلسفة قابلة للتعريف، من هذا المنظور، بأنها ما قبل تاريخ العلم. ولكن منذ أن طرح العلم نفسه أداة وحيدة للمعرفة وللسيطرة على الكون راح مجال الفلسفة يتقلص، وراح العلم يجرِّدها من حقول تخصصها الواحد تلو الآخر. فتطور الفيزياء الرياضية قد أغنى عنها في معرفة الطبيعة والكون. وتطور علم الأحياء والتشريح قد وضع حداً للتفلسف في مجال «خلقة الإنسان». وجاء مولد علم النفس ليستنقذ منها موضوعه الأثير في النفاذ إلى كنه النفس البشرية. بل إن التحليل النفسي قد سد عليها المنافذ إلى اللاشعور والبنى النفسية التحتية، ورسم علامات استفهام حول مشروعية صبواتها ورؤاها الأخلاقية. وقل مثل ذلك في تطور علوم الاجتماع والسياسة الذي أقفل باب البحث في المدينة الفاضلة. ولكن إذا كانت فتوح العلم قد سدّت على هذا النحو الطريق إلى الماقبل فقد أبقته مفتوحاً إلى المابعد. ورغم التقلص الكبير الذي طرأ على هذا النحو على متن الفلسفة فقد استطاعت في العالم الحديث والمعاصر أن تجد لها ملاذاً في الهامش. فمن فعالية عقلية في ما قبل العلم تحولت إلى فعالية عقلية في ما بعد العلم. فحصرت نفسها تارة بمجال القيم والغايات النهائية، وأرادت نفسها طوراً آخر فلسفة علمية خالصة تعمل حصراً على مستوى الابستمولوجيا، أي معرفة المعرفة. ولكن في الحالين معاً غدت الفلسفة مرهونة بالممارسة العلمية. فبدون أن تكون الفلسفة تابعة بالضرورة للعقل العلمي، لم يعد ثمة مناص من أن تكون تالية له، لاحقة عليه. وباستثناء الاستمراريات الفلسفية

وشبه السكولائية في الثقافات ما قبل العلمية، فإن الثقافات الوحيدة المنتجة للفلسفة اليوم هي الثقافات المنتجة للعلم. وحسبنا أن نقرر أن الثقافة العربية المعاصرة غير منتجة للعلم حتى نفهم لماذا يتحتم أن يكون المتفلسفون العرب عالة سواء على الفلسفة الإسلامية القديمة أو الفلسفة الغربية الحديثة. فانتفاء شرط الإنتاجية العلمية لا يترك لهم من نصاب آخر سوى أن يكونوا في الفلسفة من المستهلكين، أي المحاكين شرحاً أو ترجمة.

ثانياً، تماماً كما كان الأصوليون القدامى يقولون إنه لا يجوز لمجتهد أن يجتهد إلا وفقاً لمثال سبق، كذلك فإن المتفلسف العربي ـ ولا نقول الفيلسوف ـ يجد نفسه اليوم في وضعية من لا يستطيع أن يتفلسف إلا وفق مثال سبق. ولكن مع هذا الفارق: فما كان الأصوليون يضعونه في الماضي، يلقاه المتفلسف العربي مسقطاً أمامه في المستقبل. فسبق الغرب إلى اجتراح مأثرة الحداثة قد جعل كل ما يمكن أن يفكر به الملتحقون بركب الحداثة مفكّراً به مسبقاً. فالحضارة الغربية قد باتت، بحكم أسبقيتها إلى الحداثة، تتحكم بالزمان الثقافي للحضارات الأخرى. وخلا الخروج من التاريخ أو السقوط في الهمجية، فإنه لم يعد للمتخلفين في هذا العالم من مستقبل آخر غير حاضر المتقدمين. وهذا الانحصار في زنقة التاريخ يسدّ حتى المخرج النقدي ـ وهو المخرج الذي تؤثر الفلسفة أن تعمل على مستواه. فكل ما يمكن أن ننقد عليه الحضارة الغربية قد سبقتنا هي نفسها إلى نقد نفسها عليه. وبالعودة إلى لغة حسن حنفي فلنا أن نلاحظ أن الفلسفة النقدية، التي يدعو إليها تحت اسم «الاستغراب» كرد على «الاستشراق»، لا تعدو هي نفسها أن تكون فلسفة «وكيلة». فمن دهن الفلسفة الغربية لا يفتأ هو نفسه يسقي نقده لهذه الفلسفة الغربية. وهذا يصدق أيضاً على ما تشهده الساحة الثقافية العربية اليوم من محاولات مجهضة سلفاً لتبيئة فلسفة ما بعد الحداثة. ذلك أن كل ما يمكن أن يقوله المتفلسفون العرب في نقد الحداثة ـ الغربية حصراً ـ قد سبقهم إلى قوله نقاد هذه الحداثة من المفكرين الغربيين، سواء أتمثلوا بمدرسة فرانكفورت الألمانية واستطالاتها الأميركية : هوركمايمر وأدورنو وماركوزه وهابرماس وشومسكي، أم بمدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية : دريدا وليوتار وبوديار، فضلا عن أصحاب التراكيب النظرية الكبيرة في الحداثة من أمثال ميشيل فوكو وألان تورين وجان ماري دوميناك وإدغار موران. وبالفعل، عندما يتصدى متفلسفون من مجتمعات ما قبل حديثة Prémodernes لممارسة فلسفة ما بعد الحداثة Post - Moderne فإنه لا خيار أمامهم سوى أن يكونوا مستهلكين، لا منتجين، لخطاب نقد الحداثة في الغرب نفسه؛ أو بعبارة أخرى : مجرد مترجمين[62].

62. ليست هذه المفارقة باليتيمة. فمدرسة ما بعد الحداثة الغربية، التي أسست عبادة حقيقية للاختلاف بهدف تفكيك المركزية الغربية، قد انتهى بها المآل، عند ترجمتها إلى العربية، إلى مقلب تاريخي فعلي : فبدلاً من أن يكون حق الاختلاف جسر الحداثة الغربية إلى الاعتراف بالآخر، غدا بيد الحركات الأصولية، المتطلعة إلى احتكار تمثيل هذا الآخر، سلاحاً لرفض الحداثة نفسها بحجة أنها غربية أو غربية الأصول.

ثالثاً، إن الفلسفة نبتة، لا تنتش ولا تزهر إلا في تربة العقل واستقلالية العقل. وبدون أن ندخل في تفاصيل لا يتسع لها هنا مجال، فإننا سنلاحظ أن العقلانية كشرط شارط لتمخض الفلسفة ما زالت بعيدة عن أن تكون صاحبة الكلمة الأولى في الثقافة العربية المعاصرة. ونحن لا نعني بالعقلانية شيئاً آخر سوى هذا المبدأ البسيط والثوري معاً : إنه لا يجوز أن تعلو فوق سلطة العقل أية سلطة أخرى. والحال أن سلطان الثقافة العربية ما زال يعتمّ بعمامة الدين. وباستعادة صيغة ميشيل فوكو المشهورة : «الدين هو عقل مجتمع بلا عقل»، فلنا أن نلاحظ أن العقل السائد في الثقافة العربية، وكم بالأولى في المجتمعات العربية، ليس العقل الفلسفي، بل العقل الديني. ليس العقل الشارع وذا السؤدد الذاتي، بل العقل التابع والمشرّع له. وعلى حد تعريف الشاطبي الذي ما زال يحتفظ بصدقيته تامة : «العقل الذي لا يسْرح في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل»، و«لا يتقدم بين يدي الشرع» بل «يهتدي بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرَته، ويقف حيث وقفته»[63]. ودوماً بلغة الشاطبي الفقهية، فإن العقل ليس أصلاً بحد ذاته، بل «ينبني على أصل متقدم ومسلَّم بإطلاق.. من طريق الوحي»[64].

63. الشاطبي : الموافقات، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة بلا تاريخ، ج1، ص 35 - 65.

64. الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض بلا تاريخ، ج1، ص 74.

وكما في كل الثقافات ذات الإبستميه الدينية كان يمكن للعقل اللاهوتي أن يضطلع بدور الوسيط بين العقل الفلسفي والعقل الديني. ولكن اللاهوت نفسه، كشكل معقلن من الدين، ما زال منفياً من الثقافة العربية منذ أن كُفِّر فلاسفة الإسلام وطُرد علم الكلام المعتزلي خارج المدينة الإسلامية وتقلصت الحضارة العربية الإسلامية إلى محض حضارة فقه. ولقد دفع الشهيد محمود محمد طه ثمناً غالياً لمحاولته إعادة فتح باب الاجتهاد في اللاهوت القرآني. ذلك أن السقف الأعلى للعقل الديني في الثقافة العربية السائدة ـ وهي سيادة قد عززها في العقود الأخيرة المنّ النفطي ـ لا يزال هو العقل الفقهي. وباستثناء محاولات مهمَّشة مثّلها، فيمن مثّلها، داعية تجديد الفقه الإسلامي جمال البنا، فإن العقل الفقهي السائد في الساحة العربية، والإسلامية بشكل أعم، ما زال عاجزاً عن الوفاء بوعده ـ الذي كان أطلقه منذ مطلع عصر النهضة ـ بتحديث نفسه. ولسنا نماري في أن باب الاجتهاد في هذا

الفقه قد أعيد فتحه في العقود الأخيرة على أيدي منظِّري حركات الإسلام المؤدلج والمسيَّس معاً. لكن هذا الباب ما أُعيد فتحه للتقدم إلى الأمام، نحو الحداثة، بل للارتداد إلى الخلف، نحو القدامة. وهذا ليس حتى إلى عصر مالك وأبي حنيفة والشافعي، بل إلى عصر ابن تيمية الذي كان هناك، إلى زمن قريب، شبه إجماع على توصيفه بأنه عصر انحطاط. ولعلنا ـ ونحن نستقرئ ما يطالعنا به المشهد العربي السائد من حولنا اليوم من صعود لمد القوى الناشطة تحت لواء العقل الديني بطبعته الأكثر أصولية ـ لا نغالي إذا قلنا إن العالم العربي يقف في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا على عتبة الانكفاء على نفسه فيما لا نتردد أن نسميه قروناً وسطى جديدة.

الأنتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير

تضرب لنا الأَنْتِلِجَنْسْيَا العربية، من خلال العينة التمثيلية التي تقدمها المناظرة التي دارت على صفحات «اليوم السابع» على مدى عشرة أسابيع خلال عام 1989، بين «مفكّر المغرب» متمثلاً بمحمد عابد الجابري، و«مفكر المشرق» متمثلاً بحسن حنفي، المثال على أَنْتِلِجَنْسْيَا رافضة لأداء وظيفتها، أي أَنْتِلِجَنْسْيَا هي في حالة إضراب عن التفكير.

وتقدم لنا ثالثة حلقات هذه المناظرة، التي دارت على «العلمانية والإسلام»، مثالاً تطبيقياً على ما يمكن أن تعنيه حالة الإضراب عن التفكير.

وبادئ ذي بدء، لا بدَّ أن نوضح أن كلمة «مناظرة» لا تبدو لنا هنا ذات موضوع، إذ كيف يمكن أن «يتناظر» مفكران، هما في الأساس وفي ما يتعلق بالموقف من العلمانية على الأقل، متوافقان، بل متفقان: واحدهما يتبرأ من العلمانية بحجة أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، كما يقول عنوان مداخلة محمد عابد الجابري، وثانيهما يغسل يديه منها بحجة أن «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، كما يقول عنوان مداخلة حسن حنفي؟

الواقع أن عنوان كل من المداخلتين بالذات ينطوي على قدر لا يستهان به من «اللاتفكير». ولنبدأ بعنوان مداخلة «مفكر المغرب». فهذا العنوان ينطوي، في بنيته بالذات، على إحالة مباشرة إلى المنطق الصوري. ومن الممكن، بالعودة إلى القاعدة الأرسطية الذهبية، إعادة بناء منطقه الضمني على النحو الآتي:

العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة، الإسلام ليس فيه كنيسة، إذاً الإسلام لا يحتاج إلى علمانية. وشكلانية هذا المنطق يختصرها الجابري بنفسه بقوله في ختام مداخلته: «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها».

مقدمات خاطئة

وكما في كل منطق شكلي، فإن العملية الاستدلالية يثبت فسادها، ومن ثم خلوّها من «التفكير»، إذا أمكن الطعن في مقدمتها الكبرى، أو في مقدمتها الصغرى، تمهيداً للطعن في نتيجتها.

والحال أن استدلال الجابري قابل للطعن من جهاته الثلاث: في مقدمته الكبرى، وفي مقدمته الصغرى، وفي نتيجته سواء بسواء.

أما من حيث المقدمة الكبرى، فلنقل بصراحة إنها مبنية على حيلة شكلية: فليس صحيحاً تعريف العلمانية بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة». فالكنيسة هي حالة جزئية من حالات ذلك الكلي الذي هو الدين. والحال أنه عندما تُبنى المقدمة الكبرى، فمن الواجب، كما يعلمنا المنطق، أن تبنى من خلال الكلي الأكثر كلية. ولكن لماذا اختار الجابري أن يرد الكلي الذي هو الدين إلى إحدى جزئياته فقط، أي ـ في الحالة التي نحن بصددها ـ الكنيسة؟

الجواب بسيط جدّاً: لأنه لو بنى الجابري محاكمته العقلية ابتداء من الكلي الأكثر كلية لأفلتت من يديه النتيجة التي يتوخاها ولأخذت المحاكمة بالضرورة الشكل الآتي: العلمانية وجوب فصل الدين عن الدولة، الإسلام دين، إذاً الإسلام واجب الفصل عن الدولة.

وبما أن الجابري يعرف سلفاً النتيجة التي يريد أن يصل إليها، وبما أنه لم يجْرِ أصلاً استدلاله العقلي إلا تبريراً مسبقاً لها، فإنه لم يكن أمامه من خيار آخر، حتى يضبط الاستدلال، سوى أن يتلاعب بتعريف العلمانية ويزيحه بوصة أو بوصتين عن منطوقه الأكثر شمولاً ليجعله يعني فقط «فصل الكنيسة عن الدولة»، لا «فصل الدين عن الدولة».

ولكن لندع جانباً المقدمة الكبرى وما قد تستتبعه من خصومة على مستوى التعاريف والمفاهيم، ولنأتِ إلى المقدمة الصغرى التي يُفترض فيها، بطبيعتها، أن تكون أكثر ارتباطاً بالوقائع وبمعرفة الوقائع.

فلئن اختار الجابري في مقدمته الكبرى أن يعرّف العلمانية بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة» فلأنه يعرف سلفاً، ويعرف أن قراءه يعرفون، أن «الإسلام ليس فيه كنيسة»، كما تؤكد مقدمته الصغرى. وبديهي أننا لا نماري، ولا يمكن لعاقل أن يماري في أن «الإسلام ليس فيه كنيسة». وكيف يكون في الإسلام كنيسة، وهو الإسلام، بينما الكنيسة هي بالتعريف مؤسسة مسيحية؟

ولكن لندع التعاريف، ولنأتِ إلى الوقائع؛ وهي خطوة يبررها لنا سلفاً كوننا نناقش، في هذه المرحلة، الكيفية التي بنى بها الجابري مقدمته الصغرى التي يُفترض فيها أنها تتصل ـ كما في كل المقدمات الصغرى ـ بتقرير الوقائع أكثر مما بتقرير المبادئ.

في الإسلام سلطة دينية

أجل، وبداهة، ليس في الإسلام كنيسة، ولكن فيه، بالبداهة أيضاً، سلطة دينية. ليس فيه كهنوت، ولكن فيه، ككل دين، رجال دين. ورجال الدين المسلمون ليسوا كهنة، ولكن وظيفتهم، مثل أي رجال دين، هي القيام على شؤون الدين. وهم، في أكثريتهم الساحقة، متفرغون للقيام بشؤون هذه الوظيفة. وصحيح أن وظيفتهم ليست، كما في الكاثوليكية، أن يكونوا وسطاء بين الإنسان وربه، ولكن وساطتهم لا يُستغنى عنها بين الإنسان وشؤون دينه. وقد يقع خلاف على تعريف وظيفة رجال الدين في الإسلام، وقد يقع خلاف على جواز هذه التسمية بالذات (رجال الدين)، ولكن لا يمكن أن يقع خلاف على الواقع التاريخي لوجودهم: فهم موجودون وقد كانوا دائماً موجودين، وليس ثمة ما يحمل على الاعتقاد بأنهم لن يعودوا موجودين: فلا دين بلا رجال دين.

إذن ليس في الإسلام كنيسة، ولا كهنوت، ولكن فيه سلطة دينية.

صحيح أن هذه السلطة ليست معصومة كما في الكاثوليكية، وليست ذات بنية تراتبية كما في الكنيسة (علماً بأن ما يصدق على الإسلام السنّي من هذه الزاوية لا يصدق على الإسلام الشيعي حيث للأئمة معصوميتهم المعترف بها وحيث لرجال الدين كما هو معروف هرميتهم المكرَّسة). ولكن المعصومية والتراتبية ليستا شطرين مقومين للسلطة الدينية بما هي كذلك، وحسبنا شاهداً على ذلك البروتستانتية. فالسلطة الدينية في البروتستانتية ليست معصومة، وليست بذات بنية هرمية، ولكن هذا لا يحول بينها وبين أن تكون سلطة دينية[65]. كما أن ذلك يلغي الحاجة إلى تطبيق العلمانية في الدول ذات الأغلبية البروتستانتية، مثلها تماماً في ذلك مثل الدول ذات الأغلبية الكاثوليكية.

65. يمكن أن نضيف إلى هذه القسمات المشتركة بين البروتستانتية والإسلام كون الأولى ترفض هي الأخرى وساطة رجل الدين بين الله والإنسان.

وبطبيعة الحال، إن العلمانية لا تعني إلغاء السلطة الدينية، بل تعني فقط فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما منع تعدي السلطة السياسية إلى المجال الديني.

وهذه الحاجة إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية قد تكون اليوم في المجتمعات العربية الإسلامية أشد إلحاحاً منها في أي مجتمعات أخرى. فكلنا يعلم أن السلطة الدينية في المجتمعات العربية الإسلامية متضخمة إلى حد تكاد معه أن تتحول السلطة الدينية، بما هي كذلك، إلى سلطة سياسية، ولا سيما في هذه الحقبة التاريخية التي يجري خلالها تسييس الإسلام على نطاق واسع ويلعب فيها رجال الدين، بما هم كذلك، دور القادة والموجّهين السياسيين[66]. وكلنا يعلم أيضاً أن

السلطة السياسية في المجتمعات العربية الإسلامية، في مسعاها إلى أن تضفي على نفسها الشرعية المفتقدة، تسعى إلى تغطية نفسها وستر عورة لاشرعيتها أو لاشعبيتها برداء الشرعية الدينية والإيديولوجيا الدينية. وإنما في مجتمعات كهذه، تجري فيها على قدم وساق عملية تديين للسياسة وتسييس للدين، يأتي «مفكر المغرب» ليقول إنه ما دام الإسلام «ليس فيه كنيسة» فلا حاجة إلى العلمانية!

66. ما كتبناه قبل أكثر من خمسة عشر عاماً تؤكده تماماً مجريات الحرب الأمريكية في العراق التي تمخضت، أول ما تمخضت وأكثر ما تمخضت، لا عن تحريره ودقرطته كما هو شعارها المعلن، بل عن تكريسها قياداته الدينية والطائفية (فضلاً عن الإثنية) قيادات سياسية هي وحدها القادرة على ملء الفراغ السياسي في بلد مارست فيه قيادته الاستبدادية، على مدى أكثر من ثلاثين عاماً متواصلة، سياسة الإفراغ السياسي (هامش أُضيف سنة 2005).

وبديهي أن موضع الاعتراض ليس على المقولة في ذاتها، ليس على كون الإسلام «ليس فيه كنيسة»[67]، بل فقط على تحويل هذه المقولة إلى مقدمة صغرى في استدلال شكلي يتغيا أن يثبت بصورة قبلية، وأيّاً يكن الثمن المنطقي، عدم لزوم العلمانية.

67. إذا توسعنا بمفهوم «الكنيسة»، قلنا أن نلاحظ أن هناك دارسين لا يترددون في الكلام عن «كنيسة شيعية»، تماماً كما أن جامعة الأزهر، من الطرف السني، يمكن أن توصف بأنها «فاتيكان الإسلام».

وحتى ندرك أصلاً مدى عدم لزوم النتيجة التي ينتهي إليها الجابري ترتيباً على مقدمته الصغرى، ومن قبلها على المقدمة الكبرى المكافئة لها في عدم المطابقة، يكفي أن نتذكر أن مفكراً مثل طه حسين كان استنتج من المقدمة نفسها (الإسلام ليس فيه كنيسة) نتيجة معاكسة تماماً لتلك التي يستنتجها الجابري. ففي «مستقبل الثقافة في مصر» ـ وهو كتاب أمسى اليوم مع مؤلفه موضع ترذيل وتبخيس من قِبل العديد من المتعيشين الجدد على مائدة الأصولية ـ انتهى طه حسين إلى رأي مفاده أنه ما دام لا كنيسة ولا كهنوت في الإسلام، ولم تنشأ فيه طبقة منفصلة ذات مصلحة في سيطرة الدين على المجتمع، فإن فصل الدين عن الدولة سيكون أسهل على المسلمين منه على المسيحيين، وعلى مصر منه على أوروبا التي يعرف الجميع كم عانت وكم كان باهظاً الثمن الذي دفعته قبل أن تحقق ذلك الفصل وتفوز معه بقصب السبق في المدنية والحضارة!

والواقع أننا إذا خيرنا بين الاستدلال الذي يجريه الجابري لإثبات عدم لزوم العلمانية انطلاقاً من أن العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة ومن أن الإسلام ليس فيه كنيسة، وبين الاستدلال الذي يجريه الأصوليون لينتهوا إلى النتيجة عينها، فإننا نفضل بلا مراء صراحة الأصوليين وعدم لجوئهم إلى حيل المنطق... فهم يجرون استدلالهم على النحو الآتي: العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة،

الإسلام دين ودولة، إذاً الإسلام لا يقبل العلمانية. وواضح أن استدلالهم أقوى منطقياً من استدلال الجابري، لأنه يقوم على الأقل على مقدمة كبرى صحيحة، في حين أن نقطة ضعفه تكمن في مقدمته الصغرى.

والحال أن الجابري، عندما يعوزه المزيد من الأسلحة المنطقية لتدعيم مقولته عن عدم لزوم العلمانية، يستعين بمنطق الأصوليين، ولكنه لا يأخذ من استدلالهم سوى مقدمته الصغرى، أي تحديداً الضعيفة. هكذا يقول بالحرف الواحد: «أنا مقتنع تماماً بأن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد». وبالطبع، إن ما يسكت عنه الجابري ـ علماً بأنه من المختصين الرواد في الساحة الفكرية العربية بعلم المسكوت عنه ـ هو أن صاحب هذه المقولة هو مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» حسن البنا. فقبله لم يسبق لأحد قط في الساحة الفكرية العربية أن قال إن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف. ولئن لم يَسبقه أحد إلى ذلك فهذا لأن مقولته ليست بديهية إلى الحد الذي يفترضه الجابري، أي إلى حدّ السكوت عن قائلها. فكيف نقول عن الإسلام إنه دين ودولة، مع أن كلمة «دولة» نفسها لم يجرِ استعمالها بالمعنى الذي تستعمل به اليوم إلا في زمن متأخّر جدّاً، وتحديداً في عصر النهضة؟ وكيف نسلم تسليم البداهة بأن الإسلام دين ودولة، مع أن كلمة «دولة» لم ترد في النص القرآني، ولا في مسانيد الحديث، مرة واحدة؟ أي كيف نسمي الإسلام بما لم يسم به نفسه، وبغير ما سمي به نفسه[68]؟

68. الواقع أنه ليس لفظ الدولة هو وحده الغائب عن النص القرآني، بل كذلك مفهومها، فضلاً عن نظريتها التي ستتكرس في زمن لاحق تحت اسم الخلافة أو الإمامة. وقد كان علي عبد الرازق قد لاحظ منذ عام 1925 في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أنه «لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين «ما فرّطنا في الكتاب من شيء» (الأنعام 38)، ولكن لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة».

بعيداً عن المنطق الشكلي

إننا لا نريد أن نقع بدورنا في المنطق الشكلي، ولكن لا يجوز لأحد أن يغفل عن أن جميع الآيات القرآنية التي سمت الإسلام ما سمته إلا بوصفه ديناً، بدءاً بالآية 19 من سورة آل عمران: «إن الدين عند الله الإسلام»، وانتهاءً بالآية 3 من سورة المائدة: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً».

بديهي أن الجابري يستطيع أن يرد هنا بأن «القول بأن الإسلام دين لا دولة هو قول يتجاهل التاريخ». ولكن التاريخ بالضبط هو التاريخ، ونحن نتحدث هنا عن إسلام الدين لا عن إسلام

التاريخ، لأن إسلام التاريخ ـ ككل ما هو تاريخي ـ هو من صنع بشري وقابل للتجاوز وليس له ما لإسلام الدين من قوة إلزام بالنسبة إلى المؤمنين به.

وصحيح أن «التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية تجربة مديدة وغنية»، ولكنها محض تجربة تاريخية، على حين أن الدين هو بالتعريف ـ وعلى الأقل في نظر المؤمنين به ـ عابر للتاريخ. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن ما فعله المسلمون في التاريخ يتحمّلون مسؤوليته هم، لا الإسلام، فإن العلمانية ستعني أيضاً في هذه الحالة تحرير الدين من ثقل التاريخ، وإعادته إلى نصابه الروحي، وتثبيته في بعده كتجربة داخلية تثري ما هو زمني وزائل بكل عمق اللازمني وقيمه الدائمة.

وإذا تركنا الآن الدين والتاريخ وجئنا إلى الواقع المعاصر ـ وهو إطار مرجعي لا يقلّ عنهما أهمية ـ وجدنا الجابري يصادر ـ حتى بالإحالة إلى هذا الواقع ـ على أن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات.. وأنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يُعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي».

والحق أنه يندر أن يجتمع في نص بمثل هذا الاقتضاب عدد كبير من الأدلة والشواهد على ما سمّيناه «حالة الإضراب عن التفكير»:

1. فالنص، بدلاً من التفكير، يمارس مع أدوات الفكر، التي هي الألفاظ والمفاهيم، ضرباً من لعبة الاستغماية: فهو يقر بأن ثمة حاجات في العالم العربي قد تستدعي تطبيق العلمانية، ولكن من الأفضل أن يستعمل، «بدل العلمانية»، شعار «العقلانية والديمقراطية».

2. والنص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من تحريم التفكير: فمن الواجب بكل بساطة، وبمنتهى الصراحة، «استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي». والعجيب أن هذه الدعوة إلى استبعاد اللفظة الرجيمة، صادرة، لا عن محقق في محكمة تفتيش ما، بل عن مفكر مهمته كمفكر أن يوسع ـ ما أمكنه ـ قاموس الفكر، لا أن يضيقه، فضلاً عن أنها صادرة عن مفكر ينسب نفسه إلى المدرسة الإبستمولوجية، أي على وجه التحديد، إلى مدرسة تضع في رأس جدول أعمالها مناهضة الدعوات والنزعات الاستبعادية من أي نوع كان.

3. النص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من التناقض في التفكير. فهو لا يجد ما ينعت به مسألة العلمانية في العالم العربي إلا بأنها «مسألة مزيفة». والحال أن صاحب النص نفسه، في كتابه عن «الخطاب العربي المعاصر» الصادر عام 1982، كان قد وجّه النقد ـ وعن حق في رأينا ـ إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، على «إشكالية فصل الدين

عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»، ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة»، أي إشكالية الديمقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغليون في حينه بالتساؤل: «وإشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من المنطق نفسه وسلكنا السبيل نفسه ـ إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»[69]؟، ثم خلص إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة العلمانية بل مشكلة الديمقراطية إنما يعني المرور بالإشكالية نفسها إلى وجه آخر من وجوهها، وليس إلغاءها أو تجاوزها... ومن الموقع الإبستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول: إذا كان هناك زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبِّر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»[70].

[69]. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار «الطليعة»، الطبعة الثانية، بيروت 1985، ص 76.

[70]. المصدر نفسه، ص 92.

فهل يكفي، والحال هذه، عندما نجد الجابري ينقلب عام 1988 بزاوية 180 درجة عن موقفه عام 1982، فينبري بدوره لنعت مسألة العلمانية في الوطن العربي بأنها «مسألة مُزيفة»، هل يكفي أن نقول إنه يناقض نفسه مناقضة صريحة سافرة، أم ينبغي أن نضيف أيضاً أن تناقضه هذا مع نفسه بتبنيه لمقولة زيف إشكالية العلمانية إنما مصدره «انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه»؟

4. إن النص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من العزل والتقطيع والبتر للمفاهيم. فهو يريد الاستعاضة عن شعار العلمانية بشعاري العقلانية والديمقراطية. وعلى هذا النحو تتحول الحداثة إلى سوق للخردة نبتاع منها ـ بأبخس الأثمان ـ ما نشاء، وندع ما نشاء إذا ما تخوفنا من ارتفاع ما في ثمن التكلفة. والواقع أن استبعاد الجابري للعلمانية أشبه بفعل من يريد أن يجعل كرسي الحداثة يقف على قائمتين اثنتين بدلاً من ثلاث أو أربع. ومثل هذه العملية البهلوانية كان يمكن مع ذلك أن تكون ممكنة لولا أن المنشار لا يستطيع أن ينشر قائمة العلمانية بدون أن ينشر بعضاً من قائمتي العقلانية

والديمقراطية بالذات. وهذا ما تنبه له تلميذ وزميل للجابري حين قال في ردّ ضمني له عليه: «إن هذا المبدأ (العلمانية) يُعدّ في نظرنا من المبادئ المؤسسة للاختيار الديمقراطي. ونحن نعتقد ـ إذا جاز لنا الحديث عن ثوابت ومتغيّرات في المعتقد الليبرالي وأنماط الحكم الديمقراطي داخله ـ أن العلمانية ثابت من ثوابت العلم والممارسة الديمقراطية»[71].

71. كمال عبد اللطيف: مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، في «المعرفة والسلطة في المجتمع العربي»، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988، ص 331.

* * *

إن مبدأ المنشار، كبديل من مبدأ التفكير، هو ما يعتمده أيضاً المناظر المفترض للأستاذ الجابري، ونعني الدكتور حسن حنفي. فعنده، هو الآخر، أن «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية». ولو سألناه لماذا هذا العسف في نشر قوائم الحداثة، ولماذا اختار أن ينشر قائمة العلمانية وحدها، دون قائمة الديمقراطية أو دون قائمة العقلانية مثلاً، لجاء جوابه في أرجح الظن، وكما يمكن أن نستنتج من عنوان مداخلته بالذات، «لأن العلمانية منقولة إلينا من الغرب». ولكن ألا نستطيع أن نجيبه في هذه الحال بما أجاب به الجابري منقوده غليون: أليست الديمقراطية ـ كما يدل اسمها بالذات ـ منقولة إلينا هي الأخرى من الغرب؟ وإذا كان الصدور عن الغرب سبباً كافياً للرفض، فلماذا لا نرفض أيضاً ـ مع العلمانية ـ لا الديمقراطية ولا العقلانية وحدهما، بل كذلك مفاهيم القومية والاشتراكية واليمين واليسار[72]، والحرية والتنوير والنسوية، وربما أيضاً حقوق الإنسان؟

72. الجدير بالذكر أن حسن حنفي هو أيضاً صاحب مشروع «اليسار الإسلامي».

والواقع أن الأصوليين الخلّص يبدون أكثر تماسكاً منطقياً بكثير من صاحب مشروع اليسار الإسلامي، لأنهم إذ يلجأون هم أيضاً إلى مبدأ المنشار، فلينشروا بلا استثناء كل ما هو صادر عن الغرب أو حامل لـ «لوثته». وخير مثال على هذا الموقف السلفي الجذري في نزعته الرفضية قول عطا طايل أمام قضاته المصريين، رداً على سؤالهم عن موقف جماعته من مسألة الديمقراطية: «هذه الكلمة (الديمقراطية) ليست من الإسلام في شيء، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب لنفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع إلى كتاب اللَّه... فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب اللَّه: «إن الحكم إلا للَّه».

ولو أن «مفكر المشرق» كان يمارس التفكير اللامتماسك المنطق فقط لهان الأمر، ولاعتبرنا ممارسته هذه ـ على خطورتها ـ عينة أخرى من إضراب الأنتلجنسيا العربية عن التفكير. ولكنه

يتعدى ذلك إلى ممارسة ما يمكن أن نسمّيه، مع جورج قرم، «ثقافة الفتنة»، أي ثقافة التحريض الطائفي. وهكذا يقول بالحرب الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن (محشور خطأً بين النصارى!) ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة».

وبما أنه لأمر مخجل، في ذاته، أن ندخل في نقاش حول «ثقافة الفتنة»، فسنكتفي باستعارة كلمة مكرم عبيد، «القبطي» الذي كان أميناً عاماً لأكبر حزب جماهيري مصري (الوفد)، لنقول إنه إذا كانت الأقلية المسيحية العربية «نصرانية بالمولد» فهي «إسلامية بالحضارة». وبما أنني واحد من أعضاء هذه الأقلية، فقد يكون من المفيد أن أذكر أن الزاد الثقافي الذي أسهم أكبر الإسهام في تكويني الفكري في طور المراهقة استقيته من روايات جرجي زيدان عن تاريخ الإسلام ومن عبقريات العقاد الإسلامية. والواقع أن الجابري المغربي يبدو، من وجهة النظر هذه، أكثر إنصافاً (رغم أن الأقلية المسيحية العربية عديمة الوجود في المغرب)، عندما يقول إن النهضوي العربي «مسلماً أو مسيحياً كان، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الإسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشرافات، جزء أساسي من هويته، ولذلك لم يتردد لحظة واحدة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، وإعادة كتابة تاريخ الإسلام، وإبراز مآثر التمدن الإسلامي»[73].

73. «الخطاب العربي المعاصر» ص 79.

ومع ذلك ترانا نعود فوراً إلى الاختلاف مع الجابري عندما يتحرّى هو الآخر عن سوسيولوجيا وغائية «نصرانية» لشعار العلمانية، بتوكيده أن هذا الشعار «رفع أول ما رفع في لبنان، ربما في منتصف القرن الماضي، وذلك من أجل التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العثمانية، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات»، وأن الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة... بل كان يقصد ـ بين ما يقصد ـ فصل، أي تحرير الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية»، وأننا «إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة»، وأن «ما كان يريده الليبرالي العربي آنذاك من

شعار العلمانية ليس فصل الدين عن الدولة على غرار ما حدث في أوروبا» بل «كان المقصود الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضداً على الجامعة الإسلامية، أو المطالبة بدولة إقليمية، ضداً على الامبراطورية العثمانية»[74].

[74]. المصدر نفسه، ص 93 و73.

وبدون أن ندخل في نقاش مفصل لهذه الدعوى المركبة، سنبدي الملاحظات المقتضبة الآتية:

1. إذا صح أن شعار العلمانية قد رفعته غالبية مسيحية، فما ذلك لمجرد أنها مسيحية، ولكن الغالبية من النهضويين العرب في منتصف القرن الماضي كانت مسيحية. وما يصدق على شعار العلمانية يصدق على سائر شعارات عصر النهضة: فقد رفعت جميعها من قبل غالبية مسيحية. ولكن هذه الحقيقة السوسيولوجية لا تجعل من شعار العلمانية شعاراً مسيحياً، وإلا فلن نفهم أن يكون قد رفعه أيضاً بعض من أبرز أعلام النهضة والحداثة المسلمين بدءاً بالكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر، ومروراً بزكي نجيب محمود وخالد محمد خالد (قبل ارتداده) ونجيب محفوظ وفؤاد زكريا ومحمد أركون، وانتهاء بعبد اللَّه العروي وعلي أومليل ومحمد سعيد العشماوي وخليل عبد الكريم وسعد الدين إبراهيم وجمال البنا (شقيق حسن البنا المؤسس التاريخي للممانعة العلمانية في الثقافة العربية الحديثة) وياسين الحافظ وصادق جلال العظم وعزيز العظمة وأبو علي ياسين ومحمد الشرفي وعبد المجيد الشرفي ورجاء بن سلامة والعفيف الأخضر وصهيب بن الشيخ[75] ومحمد شريف فرجاني[76].

[75]. له بالفرنسية: «النبي والجمهورية».

[76]. له بالفرنسية: «السياسي والديني في الحقل الإسلامي».

2. إذا صح أن بعض دعاة العلمانية من النهضويين المسيحيين العرب كانوا من دعاة الانفصال عن الدولة العثمانية، فإن بعضهم الآخر كان بالمقابل من أنصار الخلافة العثمانية ومن دعاة الإصلاح ضمن إطار الجامعة العثمانية والإسلامية. ونخص من بين هؤلاء الآخرين بالذكر بطرس البستاني ـ وهو بمعنى ما عميد النهضويين المسيحيين ـ وابن عمه سليم البستاني صاحب كتاب «عبرة وذكرى» الذي كان بمثابة برنامج عمل لإصلاح حال الدولة العثمانية والإبقاء على وحدتها من خلال إصلاحها. ويجب أن نذكر أيضاً، من هذا المنظور، أديب إسحق الذي قال بثلاث جامعات في الوقت نفسه: الجامعة العربية القائمة على وحدة الشعور القومي، والجامعة العثمانية القائمة على

سلطة واحدة وشريعة مشتركة وإرادة العيش المشترك، والجامعة الشرقية التي يوحدها احتقار أوروبا لها ومقاومتها للنفوذ الغربي. وكما وجد بين النهضويين العرب المسيحيين خصوم للجامعة الإسلامية، كذلك وجد خصوم لها في صفوف النهضويين العرب المسلمين، ومن هؤلاء أحمد لطفي السيد الذي ذهب إلى «أن القومية الإسلامية ليست قومية حقيقية وأن الفكرة القائلة بأن أرض الإسلام هي وطن كل مسلم، إنما هي فكرة استعمارية تنتفع بها كل أمة استعمارية حريصة على توسيع رقعة أراضيها ونشر نفوذها». وهو لم يعتبر حتى فكرة الوحدة الإسلامية قوة سياسية، بل رأى فيها «شبحاً خلقه البريطانيون لاستثارة الشعور الأوروبي ضد الحركة القومية في مصر».

3. ربما كان أفدح خطأ ارتكبه الجابري هو ربطه الآلي بين علمانية النهضويين العرب المسيحيين وبين وضعيتهم كأقلية دينية تحتاج إلى إعادة ترتيب علاقتها بالغالبية المسلمة. فصحيح أن هذا الهاجس لم يكن غائباً عن وعي دعاة العلمانية من النهضويين العرب المسيحيين، ولكن نزوعهم العلماني يجد تفسيره أولاً، أو بقدر مساو على الأقل، لا في وضعيتهم كأقليين مسيحيين في مواجهة الغالبية المسلمة، بل في وضعيتهم الطائفية الخاصة، وفي الحاجة التي برزت حينئذ إلى إعادة ترتيب علاقتهم، كنخبة نهضوية، بطوائفهم بالذات.

وبعبارة أخرى، إن علمانيتهم كانت مباطنة لأوضاعهم داخل طوائفهم قبل أن تكون، أو على الأقل بقدر ما كانت مخارجة لها. ومن الممكن أن نقول مع ألبرت حوراني إن علمانيتهم مثّلت محاولة «للإفلات من قفص طوائفهم الدينية المغلقة»[77]، وللانفكاك من هيمنة رجال الأكليروس على مقدرات هذه الطوائف. وهذا ما يفسّر أيضاً أن تكون «تخللت كتابتهم نزعة معادية للأكليروس (أي لرجال الدين المسيحيين) لا نجد مثيلتها لدى معاصريهم المسلمين»[78]. والواقع أن بعضهم لن يتردد في هجر طائفته ليعتنق البروتستانتية بحكم ما كانت توفره له من جو الحرية النسبية. وذلك هو، على سبيل المثال، شأن بطرس البستاني. بل إن فارس الشدياق، الماروني العريق مثله، سيعتنق بعد البروتستانتية الإسلام وسيتسمى باسم أحمد هرباً من طغيان طائفته الأصلية التي كان بطريركها قد أمر باعتقال أخيه أسعد وبإعدامه لاعتناقه هو الآخر البروتستانتية.

77. ألبرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة»، دار النهار، الطبعة الرابعة، بيروت 1977، ص 218.

78. المصدر نفسه، ص 134.

4. إذا كانت العلمانية قد نقلت «ربما في منتصف القرن الماضي» عن الغرب، فما ذلك من قبيل التغريب والتقليد الببغاوي، بل كان هذا النقل مسكوناً هو نفسه بهاجس محلي، هو هاجس الحوادث

الطائفية في جبل لبنان عام 1840، والمذابح الطائفية في بيروت ودمشق عام 1860. وبدلاً من ربط العلمانية بالتغريب (كما يفعل بوجه خاص حسن حنفي)، فلنقل إن العكس قد يكون هو الأصح. ففي مصر وسوريا، وعقب الاحتلالين الإنجليزي والفرنسي، جاءت مبادرة رفع شعار العلمانية من قبل الوطنيين والقوميين، من مسلمين ومسيحيين على السواء، وذلك رداً على محاولة الاستعماريين الغربيين الضرب على وتر التفرقة الدينية و«تطوير» الحساسيات المذهبية إلى «مسألة طائفية» تكون بمثابة رديف تبريري وتدعيمي «للمسألة الكولونيالية».

وكاستنتاج ختامي نقول: لقد كان الجابري لاحظ، من «موقعه الإبستمولوجي»، أن الخطاب العربي المعاصر غارق في الإيديولوجيا، وأن زمنه راكد، شبه ميت، لأنه لا يفتأ منذ قرن ونصف القرن من الزمن يصوغ الأسئلة نفسها ويقدم عنها الأجوبة نفسها. والحال أننا نلاحظ بدورنا أن الجابري عندما يتحول هو الآخر إلى ممارس لـ «الخطاب العربي المعاصر»، فإنه يمارسه، كما يشفّ عن ذلك طرحه لإشكالية العلمانية، لا متراجعاً من الموقع الإبستمولوجي إلى الموقع الإيديولوجي فحسب، بل ناكصاً أيضاً من زمنه الراكد التكراري إلى زمنه المتقهقر إلى الوراء: فإن كان الجابري يصوغ، بصدد العلمانية، الأسئلة نفسها التي صاغها النهضويون العرب، فإن الأجوبة التي يقدمها عنها هي أقل تقدماً أو أكثر تخلفاً من تلك التي كان قدمها أولئك النهضويون.

5. أخيراً، إن ربط مسألة العلمانية بالوضع الديني للأقلية المسيحية، نظير ما يفعل مفكرا المشرق والمغرب معاً، يتجاهل قيمة أساسية من قِيم العلمانية، وهي فاعليتها على مستوى العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد. ففي فرنسا «المسيحية» على سبيل المثال، جاءت العلمانية لتضع حداً لصراع دموي طويل الأمد بين المسيحيين أنفسهم من كاثوليكيين وبروتستانتيين. وإذا طبقنا القاعدة نفسها على العالم العربي، فإن العلمانية يمكن أن تمثل مطلباً إسلامياً كونياً يجمع عليه السنيون والشيعيون (ومعهم العلويون والإسماعيليون والإباضيون والزيديون والدروز) ليسوّوا العلاقات فيما بينهم على أساس من المساواة والتعايش والاحترام المتبادل[79]. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست قضية إسلامية ـ مسيحية فقط، كما يتصور مفكرا المغرب والمشرق، بل هي أيضاً، وربما أساساً، قضية إسلامية ـ إسلامية[80].

79. هنا أيضاً نستطيع أن نلاحظ أن مجريات الحرب العراقية واحتمالات انفجار الحرب الأهلية بين السنة والشيعة قد جاءت، بعد خمسة عشر عاماً من كتابتنا ما كتبنا، لتؤكد أن العلمانية كثقافة وكآلية قانونية معاً هي ضرورة لمسلمي العالم العربي أيضاً، وربما أساساً، وليس فقط لمسيحييه وصابئيه ويزيدييه وإحيائييه والبقية الباقية من يهوده.

80. انظر دراستنا عن «العلمانية كإشكالية - إسلامية» في هرطقات 2، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011، ص 9-96.

التوفيق المستحيل في التوفيقية

لنقر لمحمد جابر الأنصاري أولاً بأنه صاحب رؤية، ولنقر ثانياً بأن هذه الرؤية، التي تتموضع على صعيد فلسفة الحضارة، رؤية عريضة. فهي تغطي ـ أو تريد أن تغطي ـ جملة مساحة الحضارة العربية الإسلامية، ثم جملة الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، مع امتدادات، تحتِّمها طبيعة الرؤية ذاتها، إلى الحضارة الإغريقية القديمة والحضارة الغربية الحديثة.

حجر الزاوية في هذا المشروع الرؤيوي هو مفهوم «التوفيقية». ولنبادر حالاً إلى القول إن هذا المفهوم يبدو وكأن له فاعلية خاصة في حقل تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية. «فمن منظور حضاري شامل ـ كما يفيدنا م.ج. الأنصاري ـ فإن الحضارة العربية الإسلامية هي الحضارة الأولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفّقت للمرة الأولى في تاريخ البشرية بين العنصر الهلنستي الروماني (الأوروبي الغربي) والعنصر الفارسي ـ الهندي (الآسيوي الشرقي) في نسيج حضاري واحد، فكانت بهذا المعنى مشروعاً توفيقياً عالمياً، بالغ الضخامة والامتداد. وهو مشروع جامع صبّت فيه أيضاً الروافد التاريخية والحضارية والفلسفية والدينية لحضارات الشرق الأدنى القديم التي لم تخلُ هي الأخرى من محاولات توفيقية بين الدين والعقل، وبين الديانات السامية بتراثها الإبراهيمي، والفلسفة اليونانية بتراثها الأرسطي ـ الأفلاطوني، فضلاً عن العناصر المشرقية القديمة المتأصلة في المنطقة، من سومرية وبابلية وفرعونية وسورية وفينيقية بإرثها الديني والعلمي، والحضاري بعامة»[81].

[81]. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996، ص 17 ـ 18.

وبديهي أن هذا النص، الذي يمثّل منطوقه نقطة المركز في دائرة الرؤية الأنصارية، يمكن أن يثير للحال اعتراضاً: «فهل صحيح أن الحضارة العربية الإسلامية هي الحضارة الأولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفقت...» أم أن التوفيق هو على العكس قانون جميع الحضارات التاريخية الكبرى، ولا سيما في منطقة الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط حيث تولد الحضارات راشدة لأنها متناضدة بعضها فوق بعض، كما يفيدنا مؤرخ هذا البحر وفيلسوفه فرنان بروديل؟ ولكن هذا الاعتراض نفسه قد يضيف مدماكاً، ولا يهدم أساساً، في عمارة الرؤية

الأنصارية: فما دامت المنطقة هي بؤرة التوفيقية الحضارية، وما دامت الحضارة العربية الإسلامية هي بنت منطقتها، أفليس ذلك تحديداً ما يعزز ماهيتها التوفيقية؟

أضف إلى ذلك أن التوفيقية ليست قاصرة على «حفريات» الحضارة العربية الإسلامية، بل هي ماثلة وبارزة أيضاً في واجهتها النظرية: أفليست «الوَسَطية» ـ وهي شديدة الصلة بالتوفيقية ـ من «أبرز الخصائص التي تنسب للتصور الإسلامي للوجود، «فخير الأمور أوسطها» كما شاع في الأثر الإسلامي» (ص 18)؟

لسنا إذن ممن يمكن أن يماري في الماهية التوفيقية للحضارة العربية الإسلامية. ودفعاً لأي سوء تفاهم مرتقب، فلسنا أيضاً ممن يمكن أن يماري في أصالة الحضارة العربية الإسلامية، كما قد يُخيّل لمن يتراءى له أن التوفيقية تعني انعدام الأصالة. فنحن ننتمي هنا انتماء تاماً إلى تعريف صاحب أطروحة «الفكر العربي وصراع الأضداد» للتوفيقية بأنها ليست محض جمع تلفيقي بين المتناقضات بقدر ما هي ارتفاع مُبْدِع بصراع الأضداد إلى «مستوى المُنْدَمَج العضوي بصهر طرفيه في وحدة جديدة حيّة فاعلة» (ص 599). فالحضارة العربية الإسلامية هي نموذج لحضارة توفيقية جدلية أفلحت في أن تستولد من الضدين «شيئاً جديداً يختلف عنهما معاً» (ص 16). وهذا المندمج العضوي الجديد هو ما يحدد نصابها من الأصالة. ولكننا إذ نسلّم لصاحب أطروحة التوفيقية ذلك بلا تحفظ، نعود إلى الاختلاف معه نهايةً كما اختلفنا معه بدايةً. فإن كنا لا نغلو غلوه إذ يعزو بكارة التوفيقية إلى الحضارة العربية الإسلامية من دون ما تقدَّمها من «الحضارات التاريخية الكبيرة»، فإننا نتطرف أكثر من تطرفه في توكيد الطابع التوفيقي للحضارة العربية الإسلامية، بالمعنى الجدلي والإبداعي الذي يعطيه لمفهوم التوفيقية، إلى حد نزعم معه أن هذه الحضارة لم تبدأ بالانحطاط إلا عندما أغلقت الدائرة على نفسها وتراءى لها أنها تستطيع لا الاكتفاء بذاتها فحسب، بل أن تبتر وتجتث أيضاً إرثها من التوفيقية، فتندفع ابتداء من القرن الخامس في تفكيك المندمج العضوي العربي الإسلامي لتستبعد منه ـ في عملية جراحية استئصالية بلغت ذروتها على يد ابن تيمية ومبضعه في مفصل القرنين السابع والثامن للهجرة ـ جميع العناصر الموصوفة بأنها «دخيلة» والمتمثلة «بعلوم الأوائل» من فلسفة ومنطق وكيمياء وتنجيم، بل حتى الطب الذي شاء تلميذ ابن تيمية، ونعني ابن قيّم الجوزية، أن يستبدله بـ «الطب النبوي». ولم تقتصر عملية تفكيك المندمج العضوي العربي الإسلامي على هذه العلوم العقلية «الطارئة على الملة» حسب تعبير ابن خلدون، بل شملت أيضاً العلوم النقلية «الطارئة في الملة» مثل التصوف وعلم الكلام الذي صبّ عليه جام غضبه نصير آخر للتطهيرية التيمية ـ عنينا السيوطي ـ في كتاب مشهور يقوم عنوانه بمفرده مقام

برنامج عمل: «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام». وقد لا يكون من قبيل المصادفة أنه في تلك القرون الانغلاقية التي هيمن عليها ظل ابن تيمية ـ الذي نختلف مع م.ج. الأنصاري اختلافاً بيِّناً في تقييم دوره ـ تطوَّر تطوراً كبيراً أدبُ البدعة، أي أدب مطاردة كل ما هو جديد لتطهير المندمج العضوي العربي الإسلامي من كل ما هو موصوم بأنه «مُبْدَع» و«مُبدَّع» معاً بحجة أنه قد استجدّ على «غير مثال سبق».

إن الوعي بما آل إليه المندمج العضوي العربي الإسلامي من تفكيك على أيدي سلفيي القرنين السابع والثامن ضروري ليس لفهم واقعة الأفول في الحضارة العربية الإسلامية فحسب، بل كذلك لفهم واقعة ثانية قد لا تقل خطورة عن الأولى ـ التي تجمعها وإياها على أي حال رابطة سببية أكيدة ـ وتتمثل بالمأزق الذي تخبّطت فيه، ولا تزال، الحداثة العربية منذ بداية عصر النهضة إلى يومنا الحاضر.

وبديهي أن المداخل إلى فهم مأزق الحداثة العربية متعددة، ولكن ما يعنينا منها، في إطار هذه الورقة، هو المدخل التوفيقي، ودوماً بالمعنى الذي يعطيه مؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» لهذا المفهوم. فلنترك له إذاً صوغ إشكالية «التوفيقية الحديثة» بالتوازي والتمايز معاً عن «التوفيقية القديمة»:

«لقد وقعت السلفية العربية الحديثة في إيهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث (ومن ورائه حضارته الحية الجديدة) وبين الحملات الصليبية (وإرثها الديني الوسيط)، وهي الحملات التي نجحت السلفية في صدها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي وإلى تفوقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوّت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية. وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب، بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة. ولم يظهر عليها أنها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم، إذ لم تقدم، بعد، استجابة حاسمة للتحدي. وبعد أن تتابع إخفاق السلفية في رد التحدي الخارجي جاءت حركة الإصلاح التوفيقي (الأفغاني، عبده، الكواكبي) لتمثل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لجبه التحدي. فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري، وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. والتوفيقية هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية. ونلاحظ أن التوفيقية ـ كشأنها تاريخياً ـ ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحاً على المؤثرات الخارجية... جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً وإلباسها بالمصطلح الإسلامي (الديموقراطية تتطابق مع

الشورى، إلخ). وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية هدفها هذه المرة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، ليس بوضع الطرفين على جانب واحد من الأهمية صراحة ـ إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي ـ ولكن عن طريق التنظير التبريري Apologetic القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلامية. وإذا كان محمد عبده قد بدأ هذه المعادلة بالقول إن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، فإن الرعيل الثاني من مدرسته مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى، فقال إن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة. وإذا شئنا النظر إلى التاريخ في استمراريته قلنا إن التوفيقية الحديثة هي لقاء آخر متجدد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي (منذ نشأته الإغريقية)، وإن ما حدث هو مواجهة لموجة «هلينية» جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري» (ص 47-48).

وقبل أن نأتي إلى العبارة الأخيرة في هذا النص المحكم ـ وقد سودناها للدلالة على أنها ستكون مدخلنا الرئيسي إلى قراءة نقدية له ـ نبدي ملاحظات جدالية ثلاثاً:

فنحن، أولاً، لا نسلم بـ «النشأة الإغريقية» للعقل الأوروبي. فالحضارة اليونانية جزء من الحضارات المتناضدة للحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، ولا تشكل أي استمرارية تاريخية، ولا حتى جغرافية، مع الحضارة الغربية الحديثة. ولئن جرت في أزمنة متأخرة نسبياً عملية تغريب للعقل اليوناني، فإنما بضرب من مصادرة ونزع للملكية. ومما ساعد على عملية وضع اليد هذه أن المعنيين الفعليين بالاستمرارية التاريخية والجغرافية للتراث اليوناني ـ أي شعوب حوض المتوسط الشرقي وثقافاته ـ قد نفضوا أيديهم من هذا التراث منذ أن أفلحت سلفية القرنين السابع والثامن في تفكيك المندمج العضوي الذي أنجزته الحضارة العربية الإسلامية في طورها الذهبي، وكذلك منذ أن تغيَّرت الطبيعة الديموغرافية لآسيا الصغرى عندما شرعت باجتياحها في الحقبة نفسها القبائل الطورانية، وأخيراً منذ أن طفق اليونانيون أنفسهم يعون ذواتهم بوصفهم شعباً أوروبياً غربياً، لا بوصفهم شعباً متوسطياً شرقياً، وهذا بالتوازي مع انداياح موجة المركزية الإثنية الأوروبية في مطلع القرن التاسع عشر والتدخل الأوروبي في تركة الامبراطورية العثمانية المريضة، وعلى الأخص منذ عملية التهجير الجماعي لنصف الشعب اليوناني من الضفة الآسيوية للمتوسط إلى الضفة الأوروبية في فترة التحول من الامبراطورية العثمانية إلى الجمهورية التركية الكمالية.

ونحن لا نسلم، ثانياً، وصف الغرب بأنه «مسيحي» إلا بقدر ما يكون المقصود بذلك، حصراً، الغرب الوسيطي اللاتيني والصليبي. وهذا التقييد غير غائب عن ذهن م.ج. الأنصاري، لأنه عندما يستعيد في فقرة لاحقة صورة «الموجة الهلينية الجديدة» فإنه يحدد هذه المرة بأنها قد جاءت من «الغرب الحديث» ومن «أوروبا المسيحية ـ العلمانية» (ص 51). ولئن بدا علينا هنا وكأننا نصحح معلومة مصحَّحة أصلاً فإنما لأننا نريد أن نغتنم الفرصة للتنويه بواقعة أساسية من واقعات الحداثة الغربية: فأوروبا قد دخلت، في ظل هذه الحداثة، في طور نزع للمسيحية Deschristianization. ومع أن هذه السيرورة بعيدة عن أن تكون قد اكتملت، فإن توصيف أوروبا ـ نظير ما هو سائد في الخطاب العربي السائد ـ بأنها «مسيحية» لم يعد مطابقاً لواقعها الاعتقادي. فهي بالفعل اليوم، وكما يصفها م.ج. الأنصاري، «مسيحية ـ علمانية». ولكن بما أن العلمانية نفسها ليست معتقداً دينياً، فقد نكون أدق تعبيراً إذا حددنا النصاب الديني لأوروبا المعاصرة بأنه مزيج من المسيحية واللاأدرية والإلحادية معاً.

ولسنا نسلم له، ثالثاً وأخيراً، تأبّي التوفيقية الإسلامية الجديدة عن المساواة الصريحة بين الإسلام والحضارة الغربية «إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري». فليس في الحضارة العربية الإسلامية، حسب معاييرها بالذات، ما يقبل التوصيف بأنه إلهي سوى التنزيل القرآني. أما ما سوى التنزيل من نظام للخلافة والإمامة، ومن نظام للدولة والإدارة، ومن نظام للجباية وللاسترقاق، ومن نظام للمحاكمات وللعقوبات، ومن قواعد للتعاقد والاتجار، ومن أصول وأحكام للفقه، وحتى من قواعد للتفسير والتأويل، بله عملية مَصْحَفَة القرآن نفسه، فكل ذلك من صنع البشر وأيدي المسلمين وسائر الفَعَلة التاريخيين من الملل الأخرى. وباختصار، وكما سنلاحظ لاحقاً، فإن مؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» يوقع نفسه وقارئه معاً ضحية نوع من الإزاحة في اللفظ، وبالتالي في المفهوم: فهو يستبدل بسهولة بكلمة «تنزيل» أو بكلمة «دين» كلمة «نظام»، مما يسد الطريق سلفاً على إمكانية «علمانية إسلامية»، نظراً إلى أن جوهر العلمانية يقوم على الفصل، لا على الجمع، بين معنى «الدين» ومعنى «النظام»، بما يتيح رد الأول إلى مجال الإيمان الخاص، وحصر الثاني بمجال المجتمع العام[82].

82. تتجلى هذه الإزاحة في كتاب الأنصاري في تعريفه المكرر للإسلام بأنه «نظام جامع مانع» (ص 25) وبأنه «نظام إلهي كلي» (ص 628) ذو «طابع شامل قاطع» «لا يعترف بنشوء تقليد فكري دنيوي مستقل بداخله، منفصل عنه أو معارض له» (ص 28). ونحن نعتقد أن هذا التعريف عامل أساسي في الصعوبة التي تعترض سبيل «علمانية إسلامية» وتحول دون تمخض حداثة دينية في العالم الإسلامي. فتعريف الإسلام بأنه «نظام» يفتح الباب على مصراعيه أمام تسييس الإسلام و«تنظيمه»، أي تأسيسه في نظام مطلق ومغلق على نفسه. وبالمقابل، فإن ما يضرب عنه صفحاً هذا التوصيف هو تعريف الإسلام القرآني لنفسه بأنه دين في عشرات من الآيات: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً». إلخ. والحال أننا أشد ما نكون حاجة

اليوم إلى إعادة «تديين» للإسلام وإلى إعادة «ترويح»: فالإسلام الروحي هو القمين بأن يسد الطريق على الإسلام السياسي ليفتحه في الوقت نفسه أمام حداثة دينية في العالم الإسلامي تضارع تلك التي عرفتها المسيحية في ظل العلمانية الأوروبية بما أتيح لها من فرصة ذهبية لتحرير الفضاء الروحي من ربقة السلطة الزمنية.

لنأتِ الآن إلى صورة «الموجة الهلينية الجديدة» ولنتساءل حالاً: هل يمكن لهذه الصورة، ومنطق المماثلة المباطن لها، أن يقرِّبانا من فهم واقعة الحداثة أم أنهما على العكس يبعداننا عنه؟ الواقع أن منطق المماثلة قد يخفي أحياناً أكثر مما يظهر، ويحجب عن الوعي أكثر مما يحضِر. وفي الحالة التي نحن بصددها يبدو لنا وكأنه لا يصيب هدفه لا على صعيد المنطوق به، ولا على صعيد المسكوت عنه.

فعلى صعيد المنطوق به، أولاً، فإن «موجة الهلينية الجديدة» لا تقبل بوجه من الوجوه مقارنتها بالموجة القديمة. فالهلينية القديمة لا تزيد على كونها بضع مئات من المخطوطات صدر أمر المأمون (وأمراء آخرين قبله وبعده) بترجمتها. أما «الهلينية الجديدة» فحضارة شاملة ومتفوقة. وهي على حد تعبير الأنصاري نفسه «كيان لامتناهٍ ومتنوع»[83] (ص 599). فعلى حين تفرض الحضارة الحديثة نفسها كحقيقة «هي الأبرز بين كل حقائق العصر»، فإن الهلينية القديمة كانت آلت إلى محض ثقافة ميتة، أو في أحسن الأحوال مخطوطة. أضف إلى ذلك أن تمثل الهلينية القديمة (= استدخالها في المندمج العضوي العربي الإسلامي) كان أسهل بما لا يقاس من تمثل «الهلينية الجديدة». أولاً لأنه كان للهلينية القديمة حامل محلي متمثل بـ «الأنتلجنسيا» السورية اليعقوبية والعراقية النسطورية، فضلاً عن بقايا من شرائح هلنستية عبرية وفارسية مزدكية، على حين أن الحامل التاريخي الأول للهلينية الجديدة كان المستعمر والإداري الكولونيالي. وثانياً لأن العقل العربي الإسلامي التوحيدي كان يسيراً عليه «استيعاب عقلانية الهلينية وتشجيع الترجمة عن الحكمة الإغريقية. ذلك أن هذه الحكمة ـ برافديها الأرسطي المشائي والأفلاطوني الإشراقي المحدث ـ تنطلق، مثلها مثل الإسلام، من مبدأ توحيدي» (ص 587). وبالمقابل، فإن «العقل الأوروبي الحديث يقوم على مبدأ الديالكتيك وحتمية التناقض». ومن خلاله واجهت «التوفيقية المحدثة في الإسلام عقلاً شكِّياً نافياً غير العقل الإغريقي الذي توافقت معه التوفيقية القديمة»[84].

83. يطور الأنصاري في نص حديث له هذا التوصيف فيقول: «الحضارة الغربية هي أكثر الحضارات تعددية وجدلية في التاريخ، ومن الخطأ اختصارها في مفهوم واحد بعينه. فهي تحرر وهي استعمار، وهي إلحاد وهي إيمان، وهي إباحية وهي انضباطية، وهي قيم وهي أطماع، وهي مثال وهي مادة، وهي ليبرالية فردية وهي اشتراكية مجتمعية، وهي تكنولوجيا آلية جامدة، وهي إبداع وسمفونيات وديموقراطية وحقوق إنسان». انظر مداخلة م.ج. الأنصاري في ندوة الفكر العربي المعاصر في الكويت 1997، والمعاد نشرها في مجلة «عالم الفكر»، يناير/يونيو 1998، تحت عنوان: «النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع»، ص 234.

[84]. المصدر نفسه، ص 232.

ولكن إذا كانت صورة «الموجة الهلينية الجديدة» لا تزوِّد مستهلكها بوعي مطابق في ما يتصل بفهم واقعة الحداثة الغربية، فإنها توقع هذا المستهلك نفسه في وعي ذاتي مضلِّل بقدر ما توحي إليه بثبات موقعه الحضاري وباستمرارية دوره التاريخي في استيعاب الموجة الجديدة في تكرار شبه حرفي للمعطى الحضاري ـ التاريخي الذي تم فيه استيعاب الموجة القديمة. والحال أن ما تسكت عنه صورة الموجة الجديدة وما تغيِّبه عن الوعي هو أن تحولاً جذرياً، بله انقلابياً، قد طرأ على هذا المعطى. فيوم استقبال الموجة الهلينية القديمة، أو استقدامها بالأحرى، كانت المبادرة التاريخية بيد الحضارة العربية الإسلامية التي كانت تتربع في موقع مركزي متقدم، حتى بالمقايسة مع الحضارات الأربع الكبرى للعالم الوسيط: البيزنطية واللاتينية والصينية والهندية. ولكن يوم القدوم الاقتحامي «للموجة الهلينية الجديدة» كانت الحضارة العربية الإسلامية قد فقدت المبادرة التاريخية تماماً وخسرت موقعها المركزي في العالم، وحتى في العالم الإسلامي. فبدلاً من أن تبقى حضارة ذات بعد أممي، فقد ارتدَّت، في مواجهة الحضارة الغربية، إلى محض ثقافة ـ واهنة بالأحرى ـ في عداد جملة ثقافات العالم. وخسرت في الوقت نفسه موقعها الريادي في العالم الإسلامي. فبرغم أن العربية تمتاز بكونها لغة التنزيل القرآني، فإن العرب ما عادوا ـ حسب القولة المشهورة لعمر بن الخطاب ـ «مادة الإسلام». فهم لا يمثلون ديموغرافياً اليوم سوى خمس مسلمي العالم. والإسلام العربي لم يعد في موقع قيادي لا بالنسبة إلى الإسلام التركي ولا بالنسبة إلى الإسلام الإيراني، ولا بالنسبة إلى الإسلام الأندونيسي، ولا حتى بالنسبة إلى الإسلام الباكستاني[85]. ولئن لم يعد العرب في نقطة المركز حتى في الدائرة الإسلامية، فإن موقعهم في الدائرة العالمية قد تهمش تماماً. فحجمهم الديموغرافي، على ارتفاع معدلات الخصوبة لديهم، لا يزيد اليوم على 4.5% من إجمالي سكان العالم. ولكن ناتجهم القومي الإجمالي (مع النفط) لا يتعدى 0.4% من الناتج العالمي، وبدون النفط 0.3%. أما إنتاجهم واستهلاكهم الثقافي فأدنى من ذلك. ولعله لا يزيد على 0.1%. وطبقاً لواحد من الإحصاءات القليلة المتوفرة في المجال الثقافي، فإن تقريراً لمنظمة اليونسكو يشير إلى أن الفرد العربي يقرأ أقل مما يقرأ الفرد الياباني بـ 144 مرة؛ الأمر الذي يعني أن مليونين من اليابانيين يقرؤون بقدر ما يقرأ ـ أو حتى بأكثر مما يقرأ ـ 280 مليوناً من العرب. وإذا أضفنا إلى ذلك كلّه واقع التجزئة السياسية للعالم العربي إلى أكثر من عشرين دولة، فإن ما يتوهمه بعض المثقفين العرب من مركزية عالمية للعرب يتكشف بلغة الأرقام والواقع عن أنه هامشية مشتطة. والواقع أن

فكرة «الوسطية» ـ التي تكاد تكون عند صاحب أطروحة «الفكر العربي وصراع الأضداد» مرادفاً للتوفيقية ـ كما لا يفتأ يداورها بعض المثقفين العرب ابتداء بمحمد حسين هيكل وانتهاء بحسن حنفي ـ لا تعدو أن تكون استيهاماً عصابياً تعويضياً لا ينمّ عن قدرة حقيقية على التدخل في مجرى الحضارة العالمية بقدر ما ينم عن عجز فعلي عن الانخراط في السيرورة الحضارية الحديثة وعن التحكم باقتحامات «الموجة الهلينية الجديدة». والشواهد التي يوردها م.ج. الأنصاري من هذا المنظور ناطقة وبليغة فعلاً، ولكننا نختلف وإياه اختلافاً جذرياً في تأويلها. فعندما يقول عبد الناصر في «فلسفة الثورة» : «لقد شاء لنا القدر أن نكون على مفرق الطرق من الدنيا... والقدر لا يهزل»؛ وعندما يعلق فتحي رضوان في كتابه «هذا الشرق العربي» : «إن العرب خليقون بأن يلعبوا دوراً أساسياً في تكوين المستقبل... بحكم مركزهم المتوسط»؛ وعندما يقول عبد المنعم محمد خلاف في «المادية الإسلامية وأبعادها»: «تلك هي طبيعتنا الأبدية اكتسبناها من موقع وطننا الكبير المتوسط بين مواطن الأمم والشعوب... أجل، لقد تحول موقفنا السياسي والفكري بين الشرق والغرب في هذه الأيام إلى إرهاصات رسالة عالمية ينشدها ضمير الإنسانية»؛ وعندما يختم محمد حسين هيكل حياته وانقلابه الفكري بالدعوة في كتابه «الإيمان والمعرفة» إلى «تجديد العقيدة وإحياء الرسالة... إذ كنا أجدر الناس... وكان من حقنا أن نطمع في هذا التوفيق بين العقل والروح نقيم من هديهما الحضارة التي يلتمسها العالم اليوم»؛ فإننا لا نرى في ذلك كلّه دليلاً على أن «الوعي بالتوسط ـ خلقاً ومسلكاً وحضارة وزماناً ومكاناً» ـ خصوصية مستديمة في الثقافة العربية المعاصرة، بالوراثة عن التوفيقية الحضارية العربية الإسلامية الكلاسيكية «الأم»، ولا بالتالي على أنه «نوع من الطبيعة الثابتة في الشخصية العربية» (ص 117-119). بل نحن نقرأ على العكس هذا الوعي بالتوسط على أنه لاوعي بالتهمش. ولعله في مستطاعنا القول إن نموذج المثقف العربي المشار إليه أشبه ما يكون، مثله مثل البطل الموليري، بمريض بالوهم. وهذا الوهم مزدوج. فغالباً ما يقرن مثقفنا، من موقعه التوسطي دوماً، تخييل استيلاد حضارة بديلة بتخييل أفول وموت الحضارة الغربية الراهنة[86]. ولئن نوّه م.ج. الأنصاري، في فقرة خاطفة من أطروحته الكبيرة، بهذا التخييل العجيب عن موت الحضارة الغربية، فإنه بالمقابل لا يتخذ موقفاً نقدياً مماثلاً في عرضه المطول لتخييل استيلاد الحضارة الجديدة، التي «تبحث عنها إنسانية العصر»، لدى محمد حسين هيكل وغيره من المثقفين العرب المبشِّرين بـ «الرسالة العالمية الجديدة» (ص 156). بل إنه يميل ـ وهذه نقطة خلافنا الكبرى معه ـ إلى اعتبار هذه الحضارة الجديدة المستوهمة هي التاج الذي سيكلل مجهود التوفيقية العربية

إذا ما نجحت يوماً، من موقع «مقنَّن بقوانين الجدل» ـ حيث أخفقت حتى الآن التوفيقية اللاجدلية المجهضة ـ في «توليد المندمج الجديد بين النقيضين بصورة طبيعية»، متجاوزة بذلك الصراعَ بين السلفية الإسلامية والعقلانية الغربية «في سبيل الوصول إلى وحدة الحقيقة» (ص 614).

85. فيما يتعلق بالإسلام الباكستاني، نستطيع أن نتحدث حتى عن «تبعية عربية»، وذلك بقدر ما أن الحركات الأصولية الإسلامية العربية ما فتئت، منذ بداياتها الأولى، تستوحي النموذج الباكستاني المؤسَّس على مفهوم «الحاكمية الإلهية». وهو، بمقتضى قانون التأويل العربي بالذات، مفهوم غير مطابق، وذلك بقدر ما أن الآيات القرآنية التي تنص على: «إن الحكم إلا لله» هي آيات دينية تحيل إلى الحق والإيمان والحكم على ما في الضمائر والفصل في المصائر يوم الحساب، وليست آيات سياسية مدارها نظام الحكم وفكرة السيادة الدستورية.

86. وفي الغالب من جراء المواجهة بين العملاقين اللذين كانا، إلى الأمس القريب، قيّمين عليها: المعسكر الرأسمالي والمعسكر الاشتراكي. ويبدو أن وجود العالم العربي ـ مع سائر العالم الثالث ـ بين هذين العملاقين هو ما قدم السياق الواقعي لتخييل الوجود في الوسط المركزي للعالم، وذلك في نوع من طبعة مكررة لسياق التواجد، عند ظهور الإسلام وصعوده المظفر، بين العملاقين المتحاربين الفارسي والبيزنطي (انظر مناقشتنا لمطلب تخييل التواجد بين عملاقين لدى حسن حنفي ومحمد عابد الجابري في: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس، بيروت 1991، والمعاد طبعه في صيغة معدّلة تحت عنوان «المرض بالغرب»، دار بترا، دمشق 2006).

ذلك أن المداور البارع للجدل الهيغلي الذي هو م.ج. الأنصاري لا يتردد في أن يعرِّف التوفيق بأنه «نفي النفي واحتواء توحيدي للنقيضة» (ص 591). وإذا ضربنا صفحاً عن دعوته الرومانسية في آخر فقرات أطروحته إلى «العودة إلى براءة الذات وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معاً» (ص 645)، فإن مشروعه الفكري يظل قابلاً للتوصيف بأنه حلم «بمندمج جديد» يكرس «الأصالة الذاتية... للعربي العاصر... من موقعه الفريد في الزمان والمكان» (ص 640-645). ونحن نماري في هذه الدعوى مثنى وثلاث ورباع. نماري أولاً في الفرادة المعزوّة إلى الزمان والمكان العربيين. فالثقافة العربية ما زالت تعيش زمانياً، كفضاء عقلي، ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. أما من منظور المكان الحضاري، فإن المنطقة العربية تعاني، منذ ظهور الحداثة الأوروبية، من انزياح حقيقي في القارات. ونحن نماري ثانياً في القدرة المعزوة إلى العرب المعاصرين على التدخل في مجرى التاريخ والجغرافيا معاً لتحويل مقادير الحضارة ولتوليد «مندمج جديد». فأقصى ما يمكن ـ وما يجب ـ أن يفعله العرب هو تحقيق «مندمج جديد» لا على صعيد الحضارة العالمية، بل على صعيد ثقافتهم القومية، حصراً، من خلال التمفصل مع الحضارة العالمية وتعميق الانتماء إلى الحداثة التي تأخذ أكثر فأكثر ـ برغم أصولها الغربية ـ بعداً «متعولماً»، علماً بأن تعميق هذا الانتماء يكون عن طريق تبني آليات الحداثة، وليس فقط مظاهرها ؛ وأهم هذه الآليات بإطلاق آلية نقد الذات لإحداث نقلة نوعية في فضائها العقلي، وهي آلية شديدة الإيلام وجارحة للنرجسية القومية وعالية الكلفة من منظور إعادة النظر النقدية في التراث كرأسمال

رمزي. وإذا كان تعريف التوفيق هو نفي النفي، فإننا نماري ثالثاً وأخيراً لا في قدرة العرب المعاصرين على نفي الحضارة العالمية لتجاوزها إلى «مندمج جديد» فحسب، بل كذلك، وأساساً، في قابلية هذه الحضارة، في المدى التاريخي المنظور، لأن تُنفى ولأن تُتجاوز. فهذه الحضارة قابلة بكل تأكيد لأن تُنكر ولأن تُرفض، ولكن القطيعة معها لن تسجل في هذه الحال تقدماً نحو أي مندمج حضاري جديد، بل محض تراجع نحو الهمجية كما يثبت ذلك المثالان الكمبودي والأفغاني. والواقع أن أكثر ما يميّز الحضارة الحديثة، كما يلاحظ الأنصاري نفسه، أنها دينامية وأنها متجددة، وأنها ـ على العكس من سائر الحضارات السابقة التي تختنق وتموت بأزماتها ـ تتخذ من أزماتها الداخلية والخارجية على السواء عتلة لمزيد من الحيوية والتقدم، وذلك من خلال ممارسة النقد الذاتي والتصحيح الذاتي على نحو لم يُقيّض لأي حضارة سابقة.

نحن لسنا إذاً من مداوري أسطورة «أفول الغرب» و«سقوط الحضارة». وبدلاً من الركض وراء وهمِ نفيٍ وتجاوزٍ «جدلي» لها، فإننا نعتقدها مرشحة للتصحيح المتواصل وللاغتناء المطّرد عن طريق المساهمة الفعالة في تغذية روافدها وتنويع تلاوينها من قبل سائر ثقافات العالم ـ بما فيها الثقافة العربية ـ المستبعدة منها حتى الآن، إمّا بسبب طغيان المركزية الأوروبية على الحضارة العالمية، وإمّا بسبب الفوات التاريخي للثقافات القومية المعنية.

هذا الامتناع عن مداورة وهم توليد حضارة جديدة هو ما قصدنا إليه عندما جعلنا عنوان هذه الورقة: التوفيق المستحيل في التوفيقية. وقد يكون مباحاً لنا في الختام أن نقوم بنوع من قلب جدلي لنتحدث عن «توفيق ممكن بلا توفيقية». فالنقطة التي تنطلق منها التوفيقية هي معارضة حضارة بحضارة، والنقطة التي تنتهي إليها هي الحلم ـ أو الوهم ـ بتوليد مندمج حضاري جديد. أما التوفيق كما نفهمه وكما نريده فهو تمفصل الثقافة العربية مع الحضارة العالمية في عالم يتجه أكثر فأكثر إلى أن يكون موحد الحضارة ومتعدد الثقافات. فهذه جدلية عصرنا. وعلى فهمها يتوقف، قبل مصير الحضارة، مصير ثقافتنا نفسها.

الذات العربية وجرحها النرجسي عودة إلى إشكالية التراث والحداثة في الثقافة العربية

في مقال نشره فرويد عام 1917 تحت عنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي» تحدث مؤسس علم اللاّشعور عن جرح نرجسي فريد في نوعه يصح أن نسميه «الجرح النرجسي الكوني». إذ قد نشأ هذا الجرح عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء البشرية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي من جراء تقدّم العلم وتوالي كشوفه.

فقد كان أول تلك الجروح التي مُنيت بها النرجسية الكونية الجرح الكسمولوجي، وهو ذاك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبدلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي: أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض.

ثم كان، بعد ذلك، الجرح البيولوجي. وهو جرح تسببت به نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين، التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية: فالإنسان، الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وتصور نفسه مخلوقاً من روح الله وعلى صورته ومثاله، وجد ذاته مكرهاً، تحت ضغط البرهان العلمي، على الاعتراف بأن السلالة البيولوجية التي تحدّر منها هي السلالة الحيوانية.

أما ثالث الجروح النرجسية فكان من طبيعة سيكولوجية بالأَوْلى. وقد كان من فِعْل مؤسس علم نفس الأعماق، فرويد نفسه. فالتحليل النفسي مثَّل هو الآخر نظرية انقلابية. فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون، وكما أن الإنسان «الإلهي» لم يعد مع داروين مركز سلالته، كذلك فإن النفسَ لم تعد مع فرويد مركز ذاتها. فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور. وقرارات الإنسان، الذي طالما تباهى بحيازته مَلَكة الوعي، كثيراً ما تكون متعيِّنة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري.

إلى هذه الجروح الثلاثة نضيف نحن جرحاً نرجسياً رابعاً، لا نتردد في أن نصفه بأنه من طبيعة أنثروبولوجية.

وحتى يكتسب هذا الوصف دلالته الكاملة، ينبغي أن نستذكر أن صاحب نظرية الجرح النرجسي الكوني، عنينا فرويد، كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية. وبصفته هذه، افترض بصورة تلقائية، بل

«لاشعورية»، أن الإنسان الذي أنزلت به ثورة العلم الحديث ذلك الجرح المثلث الطبقات هو الإنسان في مطلقيته، أي الإنسان بألف ولام التعريف. وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وتاريخية، وأن يحدد بأن الإنسان المعني بذلك الجرح هو بالضرورة وحصراً الإنسان الغربي الذي كان يتهيّأ، بين جملة أشياء أخرى، لغزو العالم ولتأسيس نفسه إنساناً كونياً. وما غاب عن شعور فرويد أيضاً أن هذا الإنسان الغربي، الذي اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون، سرعان ما عوَّض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض. أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان كوبرنيكه بالأحرى هو الغرب عينه: فقد اكتشف نفسه متأخّراً في مرآة الغرب المتقدّم.

وفي الحالة العربية، كان هذا الجرح الأنثروبولوجي مضاعفاً. فأمم أخرى وثقافات أخرى ما زاد الأمر بالنسبة إليها عن أن تكتشف أن الغرب قد تقدم فيما ظلت هي تراوح مكانها. أما في الحالة العربية، فقد اقترن السؤال: لماذا تقدم الغرب؟ بآخر لا يقبل عنه انفصالاً: لماذا تأخّرنا نحن العرب المسلمين؟

في الحالات الأخرى ـ أو في أكثرها على كل حال ـ بقي السؤال دراميا.

في الحالة العربية نزع من البداية إلى أن يكون تراجيدياً.

فاكتشاف تقدّم الآخر قد يكون في ذاته مفجعاً للذات، ولكن اكتشاف تأخّر الذات هو لهذه الذات بمنزلة مأساة.

من هنا جاز وصف الجرح الأنثروبولوجي بأنه، في الحالة العربية، بالغ العمق. فهو جرح مضاعف. جرح تقدُّم الآخر مع أنه كان في الوعي السائد، لحظة صدمة اللقاء مع الغرب، متأخّراً. وجرح تأخّر الذات مع أنها كانت في توهّمها متقدّمة.

وبديهي أن هذا الجرح المضاعف اعتمل، أول ما اعتمل، في أعماق النخبة المثقّفة التي كانت في حينه أزهرية. فالأزهر، الذي كان نابليون في حملة 1798 يسميه «سوربون مصر»، كان هو المستودع والملجأ الأخير للثقافة العربية الإسلامية في زمن تغرّب هذه الثقافة عن نفسها، بل عن لغتها، في ظل السيادة العثمانية والحكم المملوكي.

والواقع أن هذه الثقافة، التي كانت آلت في أواخر القرن الثامن عشر إلى استنقاع وتأسُّن، كانت تجهل حتى أنها ثقافة. فإلى حين الحملة النابليونيّة على مصر كانت كلمة «الثقافة» بالذات مستبعدة من الحقل التداولي. ولم يكن لها سوى معناها القاموسي الذي يحدّه «لسان لعرب» بأنه «الحذق». يقول في مادة «ثقف»: «ثَقِف الشيء ثَقْفاً وثِقافاً وثقوفة: حَذَقه... ويقال: ثَقِف الشيء وهو سرعة التعلم... وثَقُف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً خفيفاً... ومنه المثاقفة».

ولا شك أن التحوّل الدلالي في لفظة «الثقافة» من معنى «الحذق» إلى معنى «جملة المعارف المكتسبة» أو «جملة النتاج الفكري والفني» لحضارة بعينها، جدير بأن يشكل موضوعاً على حدة للبحث التاريخي. وبدون أن ندعي لأنفسنا أهلية من هذا القبيل، نكتفي بأن نلاحظ أن هذا التحوّل الدلالي في معنى «الثقافة» Culture قد تمَّ تحت التأثير المباشر للمثاقفة Acculturation. فلولا اللقاء مع الحداثة الغربية لظلت كلمة «ثقافة» في أرجح الظن تعني في قرننا الحادي والعشرين هذا ما كانت تعنيه في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) حين كتب محمد بن سلام الجمحي (139-231هـ) في مقدمة كتابه «طبقات فحول الشعراء» يقول: «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات: منها ما تَثْقَفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان».

والمفارقة أن مفعول المثاقفة هذا، أي التأثّر بالثقافة الغربية الوافدة، امتد إلى واحد من الألفاظ/ المفاهيم التي تبدو للوهلة الأولى أكثرها اتصافاً بالصفة التراثية الأصيلة، عنينا كلمة «التراث» نفسها. فإلى حين الحملة النابليونية على مصر، على الأقل، لم تكن كلمة «تراث» تعني إطلاقاً ما تعنيه لنا اليوم. وبالإحالة دوماً إلى «لسان العرب»، فإننا نجد أن كلمة «تراث» ما كانت تعني شيئاً آخر سوى «الإرث» و«الميراث» بالمعنى المادي للكلمة. يقول ابن منظور على لسان ابن الأعرابي: «الوِرْث والوُرْث والإرث والوِراث والإراث والتراث واحد». وعلى لسان الجوهري: «الميراث أصله مِوْراث، انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، والتراث أصل التاء فيه واو». وعلى لسان ابن سيده: «الوِرْث والإرث والتراث والميراث ما وُرِث، وقيل الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب».

إذن فمفهوم «التراث»، بل الوعي بوجود «تراث»، بمعنى «ثقافة الأسلاف» قد رأى النور هو نفسه عقب «صدمة اللقاء مع الغرب» ومن جراء الاحتكاك بـ «ثقافة الآخر».

وبالعودة إلى مفهومنا عن «الجرح الأنتروبولوجي» فإننا نستطيع القول إن مفهوم «التراث» لم يفرض نفسه بمثل القوة التي فرض بها نفسه في الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة إلا على سبيل ردّ الفعل وكمحاولة واعية لتضميد ذلك الجرح. فـ «التراث»، بالكيفية التي وظِّف بها هذا المفهوم، هو ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت على حين غرة، في مواجهة ثقافة الآخر، أنها بلا ثقافة. أو فلنقل إنه ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت، في مواجهة حاضر ثقافة الآخر، أنها بلا حاضر، فارتدت نحو ماضيها لتصل ما انقطع.

هكذا يكون الجرح الأنتروبولوجي قد اعتمل على مستوى قطيعتين: قطيعة العرب عن حاضر الغرب، وقطيعتهم عن ماضي العرب أنفسهم. وعلى هذا النحو أيضاً، اقتحم ساحة الوعي العربي مفهومان تأسيسيّان جديدان: الثقافة بالإحالة إلى الآخر، والتراث بالإحالة إلى الذات. وبين فكي كمّاشة هذين المفهومين لا يفتأ الوعي العربي، منذ نحو قرنين من الزمن، يتقلّب ويتخبّط. فهو يريد نفسه في ثقافة العصر بدون أن يقطع مع تراثه، وهو يريد أن يحيي تراث ماضيه بدون أن يميت نفسه عن ثقافة العصر.

وغني عن البيان أنه، بدءاً بثنائية التراث والثقافة التي هيمنت على القرن التاسع عشر وكانت في الأساس الابستمولوجي لما عرف باسم عصر النهضة، تطوّرت على امتداد القرن العشرين ثنائيات شتى متلاحقة بدءاً بثنائية القديم والجديد، ومروراً بثنائية الاتباع والإبداع، وانتهاء بثنائية الأصالة والحداثة.

وإنما من الاشتغال الجدلي لهذه الثنائيات، ومن مساهمات الأجيال المتعاقبة فيها، تشكّل في العالم العربي واقع ثقافي جديد هو هذه الثقافة العربية الحديثة التي نستظل جميعاً بظلّها، والتي يصح وصفها بأنها ـ برغم دعاة الاستنساخ من كلا المعسكرين ـ ليست نسخة طبق الأصل لا من التراث الأصيل ولا من الثقافة الوافدة، بل هي تركيب ناجح بقدر أو بآخر ـ أو ربما فاشل بقدر أو بآخر ـ من لقاء هذين الرافدين.

ونحن لا نجهل أن هناك من يضع التراث في مواجهة الحداثة كما الضد في مواجهة الضد. وهذا أحد الأسباب العميقة لمظاهر الشلل والصراع العقيم في الثقافة العربية الحديثة. والحال أن قلب هذه العلاقة الضدية بين التراث والحداثة إلى علاقة تضامنية من شأنه، على العكس، أن يكون مصدراً كبيراً للإبداع. وهذا بشرط واحد يتيم وهو: أن نرى في التراث مهمازاً وليس كابحاً لإرادة الحداثة. وصحيح أن العرب أمّة ذات تراث كبير وعريق، ولكن الأمّة ذات التراث قد تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعاطي مع الحداثة العالمية من موقع الإبداع لا من موقع الاتباع فقط. ولو استطعنا أن نتخذ من التراث مهمازاً بدل اللجام، وأن نستنبت من جذوره التي تشدنا إلى أرض الماضي أجنحة نطير بها إلى سماء المستقبل، لربّما أمكننا أن نعجّل بانتقالنا من طور الاستهلاك إلى طور الإنتاج في علاقتنا بالحداثة العالمية، وأن نفلح بالتالي في إقامة حد لازدواجية وضعنا الثقافي السالب الراهن كعالة على التراث وعلى الحداثة العالمية في الوقت نفسه.

أساطير سياسية عربية

تقدّم لنا المدرسة المصرية في ترجمة الأدبيات الاستشراقية أنموذجاً عما تمكّن تسميته بـ «اللاقراءة»، أو حتى «الضد قراءة».

فمع ما للمدرسة المُشار إليها من فضل أكيد في ترجمة بعض أمهات كتب الاستشراق، عن الفرنسية والإنكليزية والألمانية، فقد أسهمت بقسط موفور بالمقابل في تطوير موقف عقلي سالب لا يزال الفكر العربي المعاصر يرزح تحت ثقله الباهظ والشالّ لمَلَكة الإبداع وتقبل الجديد والرأي المخالف: هو موقف الدفاع والمنافحة ـ وبالتالي المناقرة الحيسوبية ـ عمَّا يمكن اعتباره عقيدة قويمة في قضايا الدين والتراث والحضارة العربية الإسلامية.

فمهما أبدى المستشرق «حسن نية»، ومهما حاول أن يكون إيجابياً في تقييمه أو متحفظاً في نقده، فإن رأيه، لمجرد أنه رأي آخر، يُمدَّد من قبل مترجمه على منضدة التشريح والتعليق والنقد المضاد، وقد يُسفَّه إذا ما ارتكب هفوة معرفية تسفيهاً شديداً، هذا إذا لم يجر التشكيك أصلاً في نياته. ولا يندر في بعض الحالات أن يزيد حجم هوامش المترجم على حجم متن المؤلف، مما يجعل عسيراً على القارئ أن يميز من هو المؤلف الفعلي للكتاب: المستشرق أم مترجمه؟

وبديهي أن بعض دراسات المستشرقين لا تترجم أصلاً. فهي تصادم «العقيدة القويمة» صداماً وجاهياً وعنيفاً إلى حد لا يعود يغني معه تعليق أو تهميش. ولكن حتى في الحالات الإيجابية التي لا يتحرج فيها المترجم من ترجمة ما يترجمه، فإن آراء المستشرق قلّما تأخذ طريقها إلى عقل القارئ بصورة مباشرة، بل تمرّ بالضرورة عبر غربال المترجم المتخندق في هوامشه والمترصِّد لكل ما قد يعدّه لدى المستشرق «هرطقة» أو «بدعة»، أي في الواقع تجديداً في البحث أو في الرؤية، على اعتبار أن تعريف البدعة في التراث الفقهي العربي الإسلامي هو النهج على «غير مثال سبق».

ولأُصارح القارئ: ففي هذا الضرب من «اللاقراءة» أو «الضد قراءة» كدتُ أقع منذ أن شرعت في مطالعة الصفحة الأولى من كتاب عمانويل سيفان: أساطير سياسية عربية، الصادرة طبعته الفرنسية «المنقحة والمزيدة» عن منشورات فايار في نهاية عام[87]. فقد نبَّهتْ حسّي النقدي، بل استفزّتني، إشارة الناشر إلى أن المؤلف هو أستاذ مختص بالإسلام الوسيط والحديث في جامعة القدس العبرية، وإلى أن الكتاب موضوع أصلاً بالعبرية وصادرة طبعته الأولى عن منشورات «عم أوفيد» في تلّ أبيب.

7. Emmanuel Sivan: Mythes Politiques Arabes, Editions Fayard, Paris 1995, 296 Pages.

إذن، فأنا لست أمام مستشرق عادي. فهو هذه المرة ليس «آخر» فحسب، بل قد يكون أيضاً «عدواً»، وقراءته قد تكون متحيّزة، أو هي كذلك بالضرورة، ولا سيما أنها تحمل عنواناً لا يخلو من خطورة، بل من استفزاز، وبخاصة أن «الأسطورة» مقولة لم تأخذ طريقها بعدُ إلى التأسيس في الفكر العربي المعاصر حتى عندما يتخذ من نفسه، ومن تاريخه الماضي، موقف النقد الذاتي.

وتحت ضغط هذا الاستنفار النفسي، وجدتني أمسك لاشعورياً بقلم الرصاص لأحيط بالخطوط والدوائر وعلامات الاستفهام كل جملة أو كلمة بدت لي من الصفحات الأولى لمدخل الكتاب «مشبوهة». ولكن حسّي النقدي ما لبث أن ارتدّ إلى نفسي عندما تنبّهت إلى أنني لا أقرأ، بل أقوم من الصفحات الأولى بعملية قراءة مضادة، على منوال تلك الطريقة في ترجمة أدبيات الاستشراق التي طالما بدت لي كريهة وعصابية.

وبحركة اشمئزاز ذاتي ألقيتُ قلم الرصاص واستسلمت للنص في فعل قراءة حقيقي. فللنص حقوقه. له استقلاليته وعقلانيته. ولا شك أن غائيته مشروطة، في إحدى طبقاتها، بموقع الكاتب وهويته وانتماءاته، ولكنها، في طبقاتها الأخرى، مشروطة بشروط العقل البشري ووحدة مقولاته. فالنص، أيّ نص، وأياً تكن هوية كاتبه، لا ينتزع اقتناعنا العقلي إلا بقدر ما يخضع هو نفسه لشروط العقلانية، والعقلانية كونية بالضرورة وإلا كفّت عن أن تكون عقلانية. وبدون إلغاء لهامش الذاتية والخصوصية في أي عقل، فإن خطاب العقل إلى العقل لا يستطيع أن يضع رهانه على شيء آخر غير العقلانية الكونية. ومهما يكن الإنسان متجذّراً في خصوصية هويته، فإنه إنما بوساطة العقل وبوساطة وحدة مقولاته المنطقية يستطيع أن يخاطب كل إنسان غيره، مهما يكن «آخر»، بل مهما يكن «عدواً». وقد يختلف البشر على أفكارهم، وقد يقتتلون، ولكنهم لا يستطيعون أن يختلفوا في طريقة التفكير. فأداة إنتاج الأفكار وأداة تنظيمها وتداولها واستهلاكها واحدة عند الجميع. ولولا وحدة البنية المنطقية للعقل البشري لامتنع التعريف المتواضع عليه للإنسان بأنه حيوان عاقل. فبالعقل صار الإنسان إنساناً.

هل هذا «التفلسف» كلّه ضروري لتبرير الإقدام على هذه المطالعة الاسترجاعية لنقد للفكر السياسي العربي بقلم مستشرق إسرائيلي؟

ربّما. فحتّى الأمس القريب كان التعامل مع كل ما هو إسرائيلي ـ ولو بالفكر ـ يدرج في باب المحرمات ويسري عليه قانون «المقاطعة». ولئن التغت اليوم قيود خارجية كثيرة مع تقدم ما بات يسمّى بعمليّة السلام العربي ـ الإسرائيلي، فثمة حاجز نفسي يبقى قائماً. وككل ما هو نفسي، فإن

للاعقلانية يداً طويلة في الإسمنت اللاشعوري الذي يلحم بين لبنات ذلك الحاجز. أضف إلى ذلك أن الخطاب النقدي لعمانويل سيفان لو كان موجّهاً إلى الذات اليهودية لأمكن تقبله بسهولة: «فمن فمك أدينك يا إسرائيل!». أمّا وأنه مسدَّد إلى الذات العربية، فإن تقبّله يحتاج إلى قدر مضاعف من العقلانية في تعالي الذات على ذاتها وفي تحكّمها بمكبوتها اللاشعوري.

ولنعترف لمؤلف «أساطير سياسية عربية» بأنه يسهِّل هذه المهمّة على قارئه العربي. فهو يدرك سلفاً أن خطابه لا يمكن أن يستمد أية مشروعيّة في نظر القارئ العربي، لغة وهويّة، إلا بقدر ما يبرهن، في كل نقلة من نقلاته، على عقلانيته والتزامه الدقيق بالمنهج العلمي. وبرغم أنه ليس موضوعاً أصلاً برسم القارئ العربي، ولا بلغته، فإن هذا القارئ حاضر فيه على جهة الفرض والتقدير. فإنّما بقدر ما يمكن أن يقتنع قارئ عربي، يكون تحليل عمانويل سيفان للأساطير السياسية العربية قد أثبت موضوعيته. وتلك هي أصلاً ميزة الخطاب العلمي على الخطاب الأيديولوجي. فالخطاب الأيديولوجي موجَّه دوماً من صديق إلى صديق ضد عدو. أما الخطاب العلمي فقادر على انتزاع الاقتناع من كلا جانبي الخندق الفاصل بين المعسكرين المتعاديين. ولأصارح القارئ مرة أخرى بأن هذا ما ساعدني على تحاشي الوقوع في مطب «اللاقراءة» أو «الضد قراءة». فبدلاً من استنفار عقلي الأيديولوجي، فقد أقصيته. وبدلاً من قراءة ضدية انغلاقية، فقد أشرعت ذهني لقراءة معرفية انفتاحية. هذا لا يعني أنني خدّرت حسّي النقدي. فأيّة قراءة لا تكون مجدية إبستمولوجياً إلا بقدر ما تبقى نقدية. ولكن القراءة النقديّة هي نقيض القراءة الضديّة. فالقراءة النقدية قراءة أولاً، ونقد ثانياً، على اعتبار أن كل نقد هو حسب التعريف المرهف لأبي حيان التوحيدي «كلام ثانٍ على كلام أول». أما القراءة الضدية فهي قراءة إلغائية أو إحلالية: فهي تحذف الكلام الأول لتحل محله الكلام الثاني. ومن هنا تحويل مركز النص، في الترجمات العربية المشار إليها للدراسات الاستشراقية، من متن المستعرب إلى هامش المعرِّب.

* * *

من مدخل وفصول ستة يتألف كتاب «أساطير سياسية عربية».

المدخل يتصل اتصالاً مباشراً بأحداث الساعة في الساحة السياسية العربية، ويرصد تآكلاً سريعاً، ولا سيما بعد حرب الخليج الثانية، لثلاث أساطير سياسية عربية.

أولاها حلم الوحدة العربية، الذي اغتذى من المثالين الوحدويين الإيطالي والألماني وهدهد الأمل بقيام دولة قومية واحدة تحلّ محلّ الدول القطرية القائمة انطلاقاً من إقليم ـ قاعدة يتمثّل بمصر

المرشّحة لأن تلعب دور البييمونت في إيطاليا، أو بروسيا في ألمانيا.

عبد الناصر هو الذي ورث هذه الرؤيا وحاول أن يترجمها إلى واقع. وبرغم ضربة 1967 القاصمة، فإن الأمل في «بروسيا عربية» بقي حيّاً. ولكن مصر السادات هي التي خطت فوق جثّة هذا الأمل باختيارها طريق الانفصال من خلال توقيع معاهدة الصلح مع إسرائيل. ومن ثم فقد استدارت الأنظار نحو أقطار أخرى لتضطلع بدور القاعدة الوحدوية. ولقد حاول القذافي أن يرتدي معطف القائد، ولكن طاقات ليبيا السكانية والثقافية وقفت حائلاً بينه وبين الدور المحلوم به. وابتداء من أواخر السبعينات ظهر، في شخص صدام حسين، مرشّح جديد لدور القائد الوحدوي. ولكن المواجهة التي سعى وراءها مع عدو خارجي لبناء زعامته وفق النموذج الناصري عادت عليه بكارثة أبشع من هزيمة 1967. بل إن ما كان بالنسبة إلى عبد الناصر مأساة في عام 1967 قد تكرر، طبقاً لقولة ماركس، في صورة مهزلة في عام 1991. ومنذئذ لم يعد أي قطر ولا قائد أي قطر يتنطع لأداء دور بسمارك بروسيا العربية.

الأسطورة الثانية التي سقطت هي أسطورة «الحدود المصطنعة». فهذه الحدود التي رسمتها «الامبريالية» بين دول الشرق العربي لتثبيت الأنظمة العربية «الرجعية» وحمايتها، كان لا بدَّ، في تصوّر دعاة القومية العربية، أن تسقط تحت ضغطين: ضغط الجماهير من أسفل، وضغط القوة القائدة على الطريقة البروسية من أعلى. وباسم إلغاء هذه الحدود اجتاحت القوات العراقية الحدود. وقد صفّق الرأي العام العربي، مدفوعاً بقوّة الأسطورة، لهذا الاجتياح. ولكن المفاجأة جاءت من داخل الكويت نفسها. فبرغم أن هذا الكيان كان واحداً من أكثر الكيانات السياسية في العالم العربي اصطناعاً في لحظة ولادته عام 1961، فقد طوّر خلال ثلاثين عاماً من وجوده مجتمعاً محلياً حقيقياً استعصى معه على صدام حسين أن يجد متعاوناً كويتياً واحداً لإقامة حكومة وهميّة. وبدلاً من الاستعداد الذاتي لإلغاء الكيان «المصطنع»، فقد تطوّرت، بفضل الاجتياح بالذات، نزعة قومية كويتية حقيقية. وما يصدق على الكويت يصدق على الكيان الأردني الذي برهن سكانه على التمسّك به بتصميم مماثل في أثناء المواجهة مع الفلسطينيين عام 1970. فإذا كان هذا حال الكيانات «المصطنعة»، فما شأن الكيانات «الطبيعية» أو الأكثر تجذّراً في التاريخ مثل سورية ومصر والجزائر؟

أما الأسطورة الثالثة فهي «المصالح المشتركة». فهذه الأسطورة التي رأت النور متأخّرة، حاولت أن تترجم أمل الوحدة العربية إلى لغة عقلانية وحديثة هي لغة الاقتصاد. فليس المطلوب القفز فوق واقع الكيانات القطرية، بل بناء الوحدة من خلال التعاون. ولقد بدا أن حرب 1973 وما استتبعته من مقاطعة نفطيّة وتنسيق عسكري وتعاون تصنيعي حربي ضمنت حداً أدنى لنجاح هذا السيناريو. ولكن

عقد الثمانينات جاء مكذباً لعقد السبعينات. فالدول النفطية والغنية ما تبنّت الرؤيا الوحدوية عن «تحالف الرأسمال السعودي والعقل المصري والعضلة اليمنية». بل آثرت توظيف دولاراتها النفطية في المؤسسات المالية الغربية حفاظاً على قيمتها إلى ساعة الشدّة يوم تنضب موارد النفط والغاز. أما توظيفاتها في الدول العربية الفقيرة فلم تتخط شراء العقارات، مما جعل أسعارها تلتهب وتحرق بنارها البورجوازية الصغيرة والشبّان من خريجي الجامعات.

والواقع أن «المصالح المشتركة» ما كان لها أن تتجسّد عيانياً لأن الاقتصادات العربية ليست متكاملة بقدر ما هي متزاحمة، ولا سيما في قطاعات النفط والسياحة والأنسجة التصديرية. ولئن تكن الدول العربية الغنية فقيرة حقّاً باليد العاملة، فإن مشروع التعاون عن طريق اليد العاملة العربية المهاجرة قد فشل هو الآخر تحت ضغط العوامل السياسية والنفسية. فالكويت طردت مهاجريها الفلسطينيين، والسعودية تخلصت من يدها العاملة اليمنية. أما المصريون فقد اشتكوا، في أغانيهم بالذات، من تحوّل بناتهم إلى بغايا في شقق الخليجيين الفخمة، كما أن مئات الألوف من فلاحيهم ردوا على أعقابهم خاسرين من العراق.

* * *

هل معنى ذلك أن الأسطورة لا فاعلية لها ولا أساس من الحقيقة؟

الواقع أن العكس هو الصحيح، وهذا ما يفرِّق الأسطورة عن الخرافة. فالخرافة كثيراً ما تكون من صنع الخيال المحض. أما الأسطورة فتعتمد في الغالب على عنصر فعلي من عناصر الماضي لتنسج من حول نواته هالة ملحمية تنير الواقع المعاصر وتعبئ القوى برسم المستقبل. وذلك هو شأن أسطورة تجدد الحروب الصليبية التي يكرس لها عمانويل سيفان الفصل الأول، وربما الأهم، من كتابه.

لقد وظّفت هذه الأسطورة في العالم العربي الإسلامي لإضاءة الواقعة الاستعمارية التي عرفها هذا العالم على إثر الفتوحات الكولونيالية ابتداء من القرن التاسع عشر في شطره الغربي، وابتداء من القرن العشرين في شطره الشرقي. وفي وقت لاحق، وجهت حربة هذه الأسطورة لغاية تعبوية ضد الوجود الإسرائيلي في فلسطين، ولو على حساب الانتقاص من العنصر التاريخي الفعلي الذي تنعدم بدونه المقارنة والمماثلة، ومن ثم إمكانية الأسطرة. فصحيح أن قوافل المهاجرين اليهود إلى فلسطين ضمّت في المراحل الأولى غالبية ساحقة من الأوروبيين؛ ولكن لئن أمكن اعتبار هؤلاء «فرنجة»، فإنهم ما كانوا في حال من الأحوال «مسيحيين». ومع ذلك أمكن لأسطورة تجدّد الحملات الصليبية

أن تشتغل من جراء المطابقة بين «أورشليم» التي طلبها المهاجرون اليهود و«بيت المقدس» الذي كان طلبه الصليبيون.

ولكن هل يكرر التاريخ نفسه فعلاً؟ وهل ما حدث في القرن الحادي عشر مع فتح الفرنجة للقدس عام 1099 هو عين ما حدث في الجزائر عام 1830، وفي مصر عام 1882، وفي سورية عام 1920، وفي فلسطين عام 1948؟ ولا شك أن الفاتح الكولونيالي قدَّم بنفسه، في بعض الأحيان، مرتكزات للمماثلة التاريخية. أفلم يجمع الجنرال اللنبي الوجهاء المحليين عندما دخل القدس عام 1918 من باب حيفا ليقول لهم إنه جاء يحيي من جديد مجد ريشار قلب الأسد؟ ثم ألم تكن أول زيارة يقوم بها الجنرال غورو، بعد استيلاء القوات الفرنسية على دمشق عام 1920، هي لقبر صلاح الدين ليقول للملأ من حوله: «ها قد عدنا إلى الشرق، أيها السيد السلطان!»؟

مع ذلك فإن المهمّة التي ينذر لها مؤلف «أساطير سياسية عربية» قلمه هي تفكيك هذه المماثلة التاريخية وبيان طابعها الأسطوري. وأول ما يلاحظه في هذا المجال أن تعبير «الصليبيين» و«الحملات الصليبية»، الذي يهيمن على الكتابة التاريخية والسياسية العربية الحديثة والمعاصرة، كان مجهولاً تماماً لدى مؤرخي الإسلام في العصر الوسيط. فهؤلاء كانوا يكتفون عموماً بأن يطلقوا على الصليبيين اسم «الفرنجة»، وهو اسم ذو مدلول إثني ويحيل جهاراً إلى رعايا الامبراطورية الكارولنجية القديمة. وقد يتفق أحياناً أن يرد بأقلام المؤرخين المسلمين القدامى تعبير «بني الأصفر» في إشارة ـ إثنية الوقع أيضاً ـ إلى شقرة الغزاة. أما أول ظهور لتعبير «الصليبيين» و«الحروب الصليبية» في الكتابة التاريخية العربية فيعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك كترجمة حرفية عن المصادر الفرنسية مقابل Croisés و Croisades. والمفارقة أن هذا التعبير كان من اختراع الأنتلجنسيا السورية المسيحية التي قاد أفرادها حركة الترجمة في مطلع عصر النهضة. وفي طور لاحق فحسب، وتحديداً في مستهل القرن العشرين، فرض التعبير نفسه على أقلام المؤرخين المسلمين، مع انتقال حركة النهضة من سورية ولبنان إلى مصر. وربما كان أول من طبّق المماثلة التاريخية هو المؤرخ المصري سيّد علي الحريري الذي وضع بالعربية عام 1899 أول كتاب حديث عن الحروب الصليبية بدأه بالإشارة إلى أن الدول الأوروبية تعتدي اليوم على الامبراطورية العثمانية مثلما كانت اعتدت عليها في القرون الوسطى. ولهذا فإن «سلطاننا المعظم» عبد الحميد الثاني يعتبر الخطة السياسية التي تقودها أوروبا «ضدنا» حملة صليبية مجددة، لا أكثر ولا أقل.

وقد قدَّم قيام الدولة الإسرائيلية عام 1948 مرتكزاً عينيّاً لتعميق المماثلة وتطويرها في جزئياتها. فكتاب المؤرخ السوري وديع تلحوق، الصادر في مطلع 1948، حمل عنوان: «الصليبية الجديدة في فلسطين». ونقطة انطلاقه أن الحملات الصليبية تؤلف الحلقة الرئيسية في السلسلة التي تربط الحاضر بالماضي. وهذه المعزوفة عرفت تنويعات شتى في أدب «الصليبيات» الذي انداحت موجته غداة الحرب العربية ـ الإسرائيلية. بل إن المتطوعين في جيش «الإنقاذ العربي» جرى تشبيههم بالمتطوعين في جيش صلاح الدين، مثلما جرى تشبيه أفراد ميليشيات الأرغون وشتيرن بفرسان الهيكل.

وقد توبعت المماثلة التاريخية حتى في وجهها السلبي. فأحمد الشقيري، في كتابه «حروب العرب» الصادر عام 1967، أقام موازاة بين موقف الدول العربية «المتفرجة» على مأساة الفلسطينيين وموقف السلطنات والإمارات الإسلامية المجاورة التي ما اهتزّ لها وتر لسقوط فلسطين في أيدي الفرنجة في آخر القرن الحادي عشر.

وربما كان المستفيد الأول من أسطورة تجدد الحروب الصليبية هو عبد الناصر الذي أوكلت إليه أجهزة الإعلام، جهاراً أو ضمناً، دور صلاح الدين العصري. ولنستذكر هنا فيلم يوسف شاهين «صلاح الدين» الذي يدين بجماهيريته لخلطه المتعمد بين الماضي والحاضر. أفلم يكن السلطان الأيوبي محرر القدس يحمل اسم «الملك الناصر»؟

ولكن لئن يكن عبد الناصر استفاد من الأسطورة، فإنّه ليس هو من صنعها. بل وجد الدور جاهزاً في انتظاره. فمنذ العشرينات، ووصولاً إلى السبعينات، كانت مدرسة التأريخ المصرية هي التي تولّت إنتاج أربعة أخماس أدب «الصليبيات». وقد كانت فرضية العمل المضمرة وراء هذه الغزارة في الإنتاج هي ما لم يتردد بعض الكتاب في تسميته «رسالة مصر التاريخية». فمع أن منطقة المعارك الرئيسية كانت في فلسطين وسورية، فإن الدور الأكبر للتحرير في أدب الصليبيات قد أعطي لمصر وللدولة القوية التي ابتناها السلطان الأيوبي فيها. ومصر التي تولت قيادة الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين في القرن الثاني عشر هي المرشحة، بمقتضى الحتمية التاريخية والجغرافية عينها، لقيادة الجهاد العربي في القرن العشرين ضد الامبريالية الغربية وربيبتها الصهيونية. فصلاح الدين لم يتمكن من تحرير القدس عام 1187 إلا بعدما جمع تحت سلطته في مصر كلاً من سورية والعراق والحجاز. ولا بأس من تعزيز الأسطورة بشخصية الملك بيبرس: فهو من ضمَّ سورية إلى مصر، ولولا ذلك لاستحال شن الهجوم النهائي على الصليبيين. والاستنتاج يفرض نفسه: فبدون قيادة

مصرية للعالم العربي، فإن هذا العالم سيبقى مستباحاً من قبل الصليبيين الجدد، أي الامبرياليين الغربيين والصهيونيين.

* * *

«القدس» عنوان الفصل الثاني من كتاب «أساطير سياسية عربية»، وهو فصل متمم تماماً للفصل الأول عن «الصليبيات» في موضوعه كما في منطقه. فتحرير القدس كان أمسى، منذ حرب الأيام الستة، الشعار التعبوي الأول في العالم العربي. وفي زمن لاحق، وابتداء من ثمانينات القرن الماضي، نجحت الحركة الأصولية الإسلاموية، ولا سيما الشيعية، في مصادرته لحسابها. وذلك ما كان تنبَّه له في وقت مبكر كاتب ذو حس نقدي واتجاه علماني هو صادق جلال العظم الذي حذّر في كتابه «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، الصادر عام 1968، من البكاء على القدس وحدها دون سائر الأراضي والمدن العربية المحتلة، لما في ذلك من خطر تحويل المعركة الوطنية مع المحتل الإسرائيلي إلى حرب دينية.

هل كانت القدس تحتلّ في الوعي الإسلامي للعصر الوسيط المكانة المقدسة التي باتت تحتلّها في الوعي العربي المعاصر؟

إن المنهج التفكيكي لمؤلف «أساطير سياسية عربية» يحدو به إلى المقارنة بين لحظة سقوط القدس في أيدي الجيش الإسرائيلي في حزيران 1967 وبين لحظة سقوطها في أيدي الجيوش الصليبية في تموز 1099. والحال أنه إذا كان الاستيلاء على القدس قد مثّل للصليبيين لحظة نشوة كبرى، من وجهة نظر دينية لا من وجهة نظر عسكرية فحسب، فإن رد الفعل الإسلامي، خلافاً لما قد يتوقعه القارئ المعاصر، لم يأتِ بمثل الحدة نفسها. فمصادر العصر الإسلامية لم تتحدث عن فاجعة ونكبة، بل روت الخبر على سبيل الحكاية، وبلهجة محايدة بالأحرى، وعلى أية حال بدون أن تميّز بين سقوط القدس وسقوط مدن أخرى في سورية وفلسطين. ومع أن الغزالي نفسه كان أقام فيها في العقد الأخير من القرن الحادي عشر، فإنه لم يشر إلى ضياع المدينة في كتاباته اللاحقة. ومرد ذلك أولاً إلى أن القدس كانت تقلبت عليها الأيدي في الحقبة المعنية. فمن أيدي الفاطميين انتقلت إلى السيطرة السلجوقية قبل أن تعود في عام 1098، قبل سقوطها بسنة، إلى أيدي حكامها الأصليين. ومن ثم فقد بدا أن هيمنة الفرنج عليها لن تطول أكثر مما طالت هيمنة الآخرين. أضف إلى ذلك أن الشرق الأوسط الإسلامي تأخّر كثيراً في فهم الهدف النوعي للحملات الصليبية لإعادة السيادة المسيحية على الأرض المقدسة وبيت المقدس. ولوهلة أولى لم يميّز المسلمون الحملة الصليبية الأولى من محاولات

بيزنطة المتكررة لاستعادة بعض مواقعها في دار الإسلام. وقد كان سياق حروب بيزنطة سياسياً، لا دينياً. ولئن تكن جيوش الصليبيين قدمت إلى سورية من الشمال ومن طريق البر عبر القسطنطينية، فإن ذلك ما كان من شأنه إلا أن يعزز لدى المسلمين الانطباع بأنهم إنما يواجهون غزوة أخرى من غزوات «الروم» المعهودة.

ولكن لم تمضِ سنوات معدودة حتى كان الهدف الاستراتيجي للصليبيين قد اتّضح، ولا سيما بعد أن حولت مساجد المدينة إلى كنائس ومنع غير المسيحيين من الإقامة فيها وتم إعلان القدس عاصمة لدولة جديدة هي «مملكة أورشليم اللاتينية». ومع ذلك، فإن شيئاً من هذا لم يصدم المسلمين المعاصرين ولم يحرك فيهم ساكناً ولا أحدث حالة من التعبئة المضادة. وحتى الفقهاء وعلماء الدين الذين راحوا، من مواقعهم في المساجد والمدارس، يطالبون بالجهاد ضد الفرنجة الكفار، فإنهم ما خصوا القدس بذكر خاص ولا نوّهوا بطابعها المقدس. ويتقدّم عمانويل سيفان، في تفسير هذه «اللامبالاة»، بنظرية لا تخلو من عواصة. فعنده أن الطبيعة اللاهوتية (والتاريخية) للإسلام كدين منزل هي التي حالت دون تقديس القدس، وهذا على الأقل منذ أن قرر الرسول، بعد الهجرة إلى المدينة، تحويل قبلة المسلمين من القدس إلى الكعبة. ولئن تكن آية الإسراء قد تحدثت عن «المسجد الأقصى»، فقد وجد بين المفسرين القدامى من يرفض المماهاة بينه وبين القدس وهيكلها (فلم يكن ثمة مسجد يحمل هذا الاسم في القدس عصرئذ)، ويجعل موقعه بالتالي في السماء. والفاتحون المسلمون الأولون قد سمّوا القدس «إيلياء» نسبة إلى اسمها الروماني، ولم يجعلوها عاصمة لفلسطين، بل قدموا عليها قيسارية ثم الرملة. وإنما بعد خمسين سنة من الفتح، ظهر في سورية فجأة الاسمان اللذان يحملان وقعاً دينياً: «القدس» و«بيت المقدس». وابتداء من ذلك العهد أيضاً، بدأت المصادر الإسلامية تتحدث عن الحج إلى القدس كعادة درجت لدى المتصوفة والزهاد. ويرد عمانويل سيفان منشأ هذه العادة إلى معتنقي الإسلام الجدد من اليهود، وإلى حركة التنسك النصراني. وأخيراً، وعلى الأخص، إلى الغنم السياسي الذي تنبه الأمويون إلى إمكان اجتنائه من وراء فكرة قداسة القدس، ولا سيما أن الحجاز كان آنئذ بأيدي الطاعنين في شرعيّتهم. وإنما منظور إيجاد مركز بديل أو رديف للحج رمم عبد الملك كنيسة بيزنطية وحوّلها إلى مسجد باسم «المسجد الأقصى». وبُني كذلك في الوقت نفسه مسجد قبة الصخرة الذي يُعدّ من آيات العمارة الإسلامية.

ولكن مع سقوط الأمويين ونقل عاصمة الخلافة إلى بغداد، راح العلماء والفقهاء القيّمون على العقيدة القويمة يغربلون وينتقدون الآراء والمعتقدات التي كانت شاعت في عهد الأمويين. وقد مالوا إلى اعتبار تقديس القدس بدعة. ونشأ من جراء ذلك نوع من الصراع بين الإسلام العالم والإسلام

الشعبي، بين إسلام الفقهاء وإسلام المتصوفة، كما بين إسلام الشام وإسلام العراق. وانتصار إسلام الفقهاء في ظل الخلفاء العباسيين هو ما يفسّر جزئياً اللامبالاة التي قوبل بها سقوط القدس في أيدي الصليبيين عام 1099. فعبادة القدس بقيت ذات جذور محلية، ولم تجاوز بلاد الشام إلى سائر أصقاع الخلافة الإسلامية. ولن تعرف هذه العبادة بعثاً جديداً إلا في سياق الحروب الصليبية تحديداً.
والسلاطين الزنكيون ثم الأيوبيون، الذين تصدّوا لمواجهة الفرنجة، هم الذين سيجعلون للقدس تلك المكانة الرمزية التي ستصير لها في الوعي الإسلامي ابتداء من القرن الثاني عشر. فتقديس القدس أملته ضرورة سياسية وتعبوية. وباسم الجهاد من أجل تحرير القدس برر نور الدين زنكي تطلعاته إلى الهيمنة على مجمل العالم الإسلامي. وهو الموقف عينه الذي سيتكرر مع الأيوبي صلاح الدين.
وفي ذلك العهد تحديداً عرف فن «فضائل القدس» ازدهاره الكبير، كذلك أقر الفقهاء بعادة «الزيارة» إلى «ثالث الحرمين». وبلغت رمزية القدس ذروتها في عهد صلاح الدين الأيوبي الساعي، هو الآخر، إلى تكريس شرعيّته ومدّ سلطانه على امبراطورية الزنكيين في سورية وشمالي العراق. وقد اتهم كل من عارض سلطته من أمراء المدن بتخريب الجهاد وتأخير تحرير القدس الذي تبقى مقدّمته الأولى توحيد الأمصار الإسلامية تحت القيادة الأيوبية.

ولئن يكن التوظيف السياسي لفكرة القدس هو الذي فرض نفسه في مرحلة أولى، فإن التوظيف الديني هو الذي غلب في المرحلة الثانية التي تلت تحرير القدس. فالأسطورة صارت تغذي نفسها بنفسها؛ وبدلاً من أن تكون خاضعة لمبادرة السلطة السياسية، فقد أضحت هذه الأخيرة أسيرة لها إلى حد غير قليل. ويتجلى ذلك واضحاً في المفاوضة الدبلوماسية التي دارت، بصدد مصير القدس تحديداً، بين صلاح الدين الأيوبي وريشار قلب الأسد. ففي رسالة بعث بها الأول إلى الثاني في نهاية عام 1191، لفت انتباهه إلى أنه إن يكن هو نفسه مستعداً بصفة شخصية للتنازل بصدد القدس، فليس للملك الفرنجي أن يعتقد أن ذلك هو من الممكنات، لأن صلاح الدين لن يجد في نفسه القوة المعنوية للتجرؤ على إعلان مثل ذلك القرار على المسلمين. وينبغي ألاّ نرى في هذا الردّ مجرّد تهرّب دبلوماسي. وإنما واقع الأمر أن السلطان الأيوبي بدأ يدرك أن فكرة القدس، التي طالما جنى منها فائدة، باتت تشتغل الآن وفق منطقها الذاتي، وأن قوة الأسطورة غدت تحدّ كل عمل، بما في ذلك عمل صلاح الدين نفسه. وبالفعل، عندما سيضطر خلفاء صلاح الدين، بحكم ضعفهم العسكري، إلى انتهاج سياسة تصالح وتسوية مع الصليبيين، بدون أن يقيموا اعتباراً لقوة الأسطورة، فسيدفعون غالياً ثمن سوء تقديرهم هذا.

فبعد الحملة الصليبية الخامسة (1219) بدا وكأن كفّة الميزان ترجح للمرة الأولى لمصلحة الفرنجة. ومن ثم فقد خشي سلطان دمشق، الملك المعظم، أخو صلاح الدين، أن يسقط الجبل الفلسطيني من جديد في أيدي الصليبيين. لذا قرر أن يهدم أسوار القدس حتى لا تقدم إليهم المدينة في حال سقوطها قلعة إضافية. وكان هذا حساباً استراتيجياً سديداً. ولكن لما شاع نبأ إخلاء القدس، ساد الذعر والحزن بين سكانها والتجأ شيوخها وشبانها ونساؤها إلى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، ونتفوا شعورهم، ومزّقوا ثيابهم. ولاذ كثيرون منهم بالفرار نحو دمشق ومصر والعراق حيث أذاعوا النبأ المفجع. وتعاظمت الانتقادات للملك المعظم، وأسقط بعضها عنه أهليّته للحكم. ولكن العاصفة هدأت في نهاية الأمر بعد طرد الفرنجة من مصر، حيث كانوا استولوا على مرفأ دمياط، وزال خطرهم عن القدس.

ولم يكن هذا الإنذار إلا تمهيداً لأزمة 1229 الكبرى. فابن أخي صلاح الدين، السلطان الملك الكامل الذي أجلى الصليبيين عن دمياط، مد هيمنته سريعاً من مصر إلى فلسطين. ولما اصطدم بأيوبيي سورية والعراق استدعى الامبراطور فريدريك الثاني إلى الشرق ليكون حليفاً له في حرب الأشقاء. علماً بأن فريدريك نفسه لم يكن صليبياً إلا رغماً عنه، لأنه كان عاهلاً معتدلاً ومستنيراً ومحبّاً للحضارة الإسلامية. وفي عام 1229 وقع معه معاهدة حيفا التي قضت بتسليم القدس مقابل انسحابه من الشرق الأوسط. ولما بلغ النبأ السكان نزل المؤذن وإماما مسجدي قبة الصخرة والأقصى إلى معسكر الملك الكامل في غزّة، ودعَوا إلى إقامة صلاة استثنائية أمام خيمة السلطان. وكانت هذه بادرة جريئة كلفت أصحابها غالياً، ولكنها لم تمنع السلطان من تسليم المدينة. وما كاد النبأ يشيع حتى تعالى ندب الشعراء الشعبيين ودعوتهم إلى الثورة. وزاد الطين بلة أن الملك الكامل تحول، بعد تسليم القدس، إلى حصار دمشق التي كانت إمرتها بيد السلطان الناصر داود. فهبّ الدمشقيون يدافعون عن مدينتهم بضراوة ضد «خائن» القدس. واندلعت موجة الاحتجاج إلى العراق حيث تعالت أصوات الفقهاء والتجار والعامة، فضلاً عن صغار السلاطين الأيوبيين الذين طالبوا ابن عمومتهم بتقديم الاعتذار الرسمي إلى الخليفة العباسي عن توقيعه معاهدة حيفا. ولم تهدأ موجة الاحتجاج برغم الوفود والرسائل التفسيرية التي بعث بها الملك الكامل إلى السلاطين الأيوبيين، وحتى إلى الخليفة في بغداد. وفي فلسطين نفسها خطب فقهاء الخليل ونابلس في آلاف الفلاحين وحرّضوهم على الزحف على القدس ـ المنزوعة السلاح ـ حيث تسنّى لهم أن يقتحموها ويصمدوا فيها بضعة أيام قبل أن يطردهم منها فرسان فرنجة استقدموا من عكا. وقد بقيت القدس عشرة أعوام كاملة في أيدي الصليبيين (1229 ـ 1239) إلى أن استعادها الملك الناصر داود. ومنذ ذلك اليوم، أصبحت القدس جزءاً لا

يتجزأ من التاريخ المقدس للإسلام، وصارت لها في وعي المسلمين المكانة التي لها في أنظار اليهود والمسيحيين، وإن يكن قد وُجد دوماً في صفوف الحنابلة والسلفيين الجدد من يحذّر من المغالاة في الطابع المقدس للمدينة، ومن يرى في التبرّك بمعالمها والطواف حول مسجديها «بدعة» تحمل معها خطر منافسة مكة والمدينة اللتين تبقيان وحدهما مدينتي الإسلام المقدستين.

بديهي أن هذه القراءة التفكيكية للرمزية المقدسة للقدس، التي يقدمها عمانويل سيفان، يمكن أن ترفض وأن تقلب على صاحبها بوصفه إسرائيلياً يهودياً. أفلا يمكن أن يُتهم في منتهى السهولة بأن كل الغاية التي يرمي إليها هي تكريس الاحتكار اليهودي لقدسية المدينة تبريراً لاحتلالها؟ كان ذلك ممكناً لولا «علمانية» عمانويل سيفان التي جعلته، من مطلع الفصل عن القدس، يحذّر من الأهواء الدينية التي يمكن أن تثيرها مسألة القدس من كلا الجانبين ويعلن تأييده لتسوية سياسية، لا دينية، لمصير المدينة. ومع ذلك، فإن قارئ الفصل عن القدس، كما عن الحروب الصليبية من قبله، لا يملك أن يدفع عن نفسه انطباعاً بأن مؤلف «أساطير سياسية عربية» يهوِّن من شأن اعتبارات ثلاثة:

أولاً ـ لئن يكن الطابع المقدس للقدس قد تكوَّن في التاريخ، فهذه التاريخيّة لا تلغي القدسيّة. فليس شرط المقدّس أن يكون بديئاً. بل ما من مقدس إلا ويتكوّن في التاريخ، حتى وإن نزع لا محالة إلى تأسيس نفسه في أسطورة بدء مطلق.

ثانياً ـ إن الاحتلال في ذاته مولِّد للقدسية. فما يستولي عليه العدو يغدو مقدّساً بطبيعة الحال، فكم بالأولى إذا كان العدو يصدر هو نفسه عن رؤية دينية! فقداسة القدس عند محتليها الصليبيين بالأمس هي التي أكسبتها قداسة مضادة عند المسلمين، وقداستها اليوم عند محتليها الإسرائيليين هي التي تكسبها مزيداً من القداسة عند العرب. فالترياق هو دوماً من جنس السمّ نفسه.

ثالثاً ـ إن الرمزية المقدسة للقدس راهناً لا تطابق تماماً رمزيتها المقدسة الماضية. فبعد عام 1099 تواجهت رمزيتان مسيحية وإسلامية. أما بعد عام 1967 فلا تتواجه رمزيتان يهودية وإسلامية فحسب، فالمسيحيّة ـ وهذه المرة هي عربية ـ تتضامن مع الإسلامية. وخلافاً لما يذكره عمانويل سيفان، فليست أم كلثوم وحدها هي التي غنّت للقدس ورثت سقوطها، بل كذلك فيروز. بل ربما كان دور هذه في التعبئة لموضوعة تحرير «مدينة السلام» أكبر من دور تلك. وهذا التضامن ما بين الإسلام والمسيحية العربية في الموقف من القدس قد حوَّل قدسيتها من قدسية دينية إلى ما يمكن أن يسمّى «قدسية قومية». والقومية، لا الدين وحده، هي على كل حال، مجال لتظاهر المقدس. وما لم ندرك ذلك، فلن ندرك كيف أمكن للجهاد، وهو مفهوم إسلامي، أن يصير واحداً من المفردات الأساسية للأيديولوجيا القومية. وخلافاً لدعوى عمانويل سيفان عن التقارن ما بين قدسية القدس

والأصولية الإسلاموية، فإن هذه القدسية قد تسحب البساط من تحت أقدام الأصوليين، بدلاً من أن تجرّ الماء إلى طاحونهم، إذا ما بقيت على الصعيد القومي العربي والوطني الفلسطيني محلاً لتضامن إسلامي ـ مسيحي. وبدلاً من حرب دينية، فقد تتأدى إلى تسوية «علمانية» إذا ما غدت، على الصعيد الإقليمي، محلاً لتعددية إسلامية ـ مسيحية ـ يهودية تتبادل أطرافها الثلاثة الاعتراف فيما بينها على قدم المساواة، وانطلاقاً من مبدأ التسامح والتعايش الديموقراطي بدلاً من الممارسة القروسطية القائمة على لاهوت نفي الآخر أو استصغاره واستذلاله.

* * *

يبقى أن نلاحظ أن عمانويل سيفان يختم كتابه بالقول: «إن عصرنا الحاضر لا يدلل على تسامح إزاء الأساطير السياسية العربية». ونحن نرى ما يراه، ولكننا لا نردّ ذلك إلى المحمول الأسطوري لهذه الأساطير فحسب. فليس هذا المحمول هو ما يفسر نجاح الأساطير السياسية أو فشلها. والدليل أن أسطورة القوميّة اليهودية، التي هي أكثر أسطوريّة من أسطورة القومية العربية، قد نجحت في حين فشلت هذه الأخيرة. وعليه، فإن التحليل النقدي لمضمون الأساطير لا يغني عن تطوير علم سوسيولوجي للنجاح والفشل في توظيفها. وعلم كهذا يمكن أن يسلط ضوءاً إضافياً على المأزق الذي ما زال يتخبّط فيه مشروع النهضة العربية برغم أنه رأى النور في آن واحد مع المشروع الياباني في الشرق الأقصى ومع المشروع الصهيوني في الشرق الأدنى.

المثقف وسقوط الماركسية

[1]

برغم أن جوهر الحدث الذي شهده المعسكر الاشتراكي السابق هو بطبيعته سياسي، فإن المثقف، أكثر من السياسي، يبدو هو المعني به في المقام الأول. فالمثقف، ذلك العالم بالكليّات وفق التعريف الأرسطي، يجد نفسه إزاء ما حدث مكرهاً على معاودة طرح الأسئلة الكبرى بعدما كان بدا، في العقود الماضية، أن وظيفته قد تقلصت إلى مستوى الأسئلة الصغرى، هذا إن لم تكن قد قسرت على الانحداد بإطار إجرائي صرف.

وبديهي أن هذا التجدّد للطلب على المثقّف، من حيث هو القيّم على الوظيفة الشمولية، كان ممكناً أن يكون مصدر إشباع نرجسي له لولا أن سقوط المعسكر الاشتراكي هو، في جذره الأول، سقوط لأكبر مشروع تاريخي قيّض للمثقفين يوماً، من حيث هم طبقة، أن يصمموه.

وبالفعل، وبرغم جميع الدعاوى العمالية النزعة للاشتراكية، فإن هذه النظرية ـ وذلك هو تعريفها الحقيقي ـ كانت من إنتاج طبقة المثقفين، أو بالأحرى من إنتاج شريحة أساسية من هذه الطبقة افترضت نفسها طليعة لها.

وليس يهمّ هنا التمييز بين التيارات والاتجاهات داخل الاشتراكية. بل ليس يهمّ ذلك الانقسام الكبير الذي شهدته النظرية الاشتراكية عندما انفصل الرأس المتقدم منها عن باقي أعضاء الجسد واحتكر لنفسه تسمية «الاشتراكية العلمية» تمييزاً له وتعالياً على «الاشتراكية الطوباوية». فالماركسية، بانضوائها تحت علموية القرن التاسع عشر وبافتراضها نفسها نظرية علمية للجدلية التاريخية والاجتماعية، وحتى الطبيعية، لم تفعل غير أن تؤكد دور المثقف في التاريخ وأن ترفعه إلى مرتبة لم يسبق له أن ارتقى إليها. وحتى عندما صاغت الماركسية معادلة دكتاتورية البروليتاريا، فإن ما كان يختفي وراء وهم هذه الدكتاتورية هو في الواقع دكتاتورية الأنتلجنسيا نفسها.

ولا يكفينا هنا الاحتجاج بأن كبار الرؤوس في الماركسية بدءاً بماركس وأنجلز نفسهما، ومروراً بلينين وتروتسكي وبليخانوف وكاوتسكي وروزا لوكسمبورغ ولابريولا ولوكاش وغرامشي ومئات الآخرين، كانوا من المثقفين. بل حتى العمال، الذين أنيطت بطبقتهم مهمة قيادة التاريخ، ما كانوا يتبوّأون مكانتهم في قيادة الحركة الاشتراكية إلا بقدر ما يكفّون عن أن يكونوا عمالاً ليصيروا بدروهم مثقفين، بدءاً بستالين نفسه ومروراً بكبار رموز قادة الطبقة العمالية ـ أو الفلاحية ـ من أمثال

كيم إيل سونغ وماوتسي تونغ وبريجنيف وتشاوشسكو وهونيكر وجفكوف وتولياتي وتوريز وجورج مارشيه. وعلى هذا النحو، فقد ناب مناب العامل ـ أو الفلاح ـ مفهومُ العامل. ودكتاتورية المفهوم هذه، مقترنة بعبادة الفرد الذي يتجسَّد فيه المفهوم، هي التي استتبعت، على صعيد فلسفة المجتمع والتاريخ، رؤية أيديولوجية تستهين بالحياة وبالشخص الإنساني، أو ما كان كوستاس بابايانو سمّاه «الأيديولوجيا الباردة» التي تمارس، بروح تقنية عالية ومحايدة، لاهوت إذلال الكائن البشري اعتقالاً وتعذيباً، وغسلاً للدماغ، وقتلاً وإبادة جماعية على نحو تبدو معه تقاليد القرون الوسطى في هذا المجال بدائية وساذجة.

والقسوة التي أمست على هذا النحو عنواناً للحكم الماركسي، من حيث هو حكم مثقفين، لا تبدو عصيّة على التفسير. وما ذلك لأن المثقف بطبيعته قاسٍ، بل لأن الوظيفة التي أنيطت به على مرّ عصور التاريخ هي تمثيل الوجدان البشري والدفاع عن مبادئه وقيمه ومصالحه. ولكن إذا كان المثقف هو، على هذا النحو، وجدان الحاكم، فمن يكون وجدان المثقف عندما يصير هو نفسه حاكماً؟ وبعبارة أخرى، إن الدكتاتورية المرعبة التي مورست باسم المثال الماركسي هي، في أحد معيّناتها، نتيجة اجتماع الحاكم والمثقف في شخص واحد، ومن ثم توحُّد السلطة والوجدان.

وهنا تفرض المقارنة مع القرون الوسطى نفسها مرة ثانية. فقد شهد التاريخ البشري، من خلال محاكم التفتيش، واحدة من أكثر مراحله قسوة. وقد كان مرد ذلك إلى اضطلاع المثقف، من خلال موظفي اللاهوت في ذلك العصر، بدور قاضي التحقيق والجلاد في خدمة السلطة التي كانت هي نفسها آنذاك تجسّد اندماج الدولة والكنيسة. وهذا الإلغاء للمسافة التي ينبغي أن تبقى قائمة بين السلطان والمثقف، بين الدولة وعقلها النقدي، بين الحاكم والوجدان، هو ما يجعل السادية البشرية تنفلت من عقالها وتسطِّر صفحات مرعبة في سجل قسوة الإنسان على الإنسان.

آية ذلك أن المثقف، بالتعبير المجازي المعروف، هو ملح السلطة. فإن فسد الملح، فبماذا يملح؟

وبتعبير مرادف، إن المثقف هو الناطق بلسان المثال. والمثال يستمدّ فعاليته وأخلاقيته معاً من تعاليه على الواقع ومن كونه ضابطاً لهذا الواقع. ولكن عندما يزعم المثال أنه هو نفسه صار واقعاً، فما الضابط الذي يمكن أن يضبطه؟

إن وظيفة المثقفين هي إنتاج اليوطوبيا. ولكن يوطوبيا المثقفين يجب أن تبقى يوطوبيا. والخطيئة الأصلية والمميتة لليوطوبيا الماركسية أنها أرادت نفسها من الأساس واقعاً، بل ميَّزت نفسها عن كل يوطوبيا أخرى بافتراضها نفسها «واقعية» و«علمية»، أي برسم التطبيق العملي، ودمغت بازدراء سائر اليوطوبيات المتقدمة عليها بأن قدرها أن تبقى «طوباوية». والحال أن أية يوطوبيا، سواء

أكانت هي جمهورية أفلاطون أم مدينة الفارابي الفاضلة أم يوطوبيا توماس مور، ما كانت لتكون في الممارسة أقل قسوة وعنفاً من اليوطوبيا الماركسية لو قيِّض لها أن تشق طريقها إلى حيّز التطبيق العملي. آية ذلك أن اليوطوبيا، مثلها مثل القنبلة الذرية، ما وجدت ولا يجوز لها أن توجد إلا لكيلا تستعمل. فكما أن أذى القنبلة الذرية الكلي أشد بما لا يقاس من أي أذى جزئي قد يراد تلافيه عن طريق استعمالها، وكذلك فإن الشر الذي يتمخّض عنه تطبيق اليوطوبيا، بصورة حتمية، هو أكبر وشرّ بما لا يقاس من أي شر يراد حذفه من الوجود عن طريق إخراجها هي نفسها إلى حيّز الوجود.

فليس أجمل وليس أكثر مثاليّة من اليوطوبيا ما دامت يوطوبيا. ولكن هذا الكائن الخيالي النبيل والمثالي سيتكشَّف، في حال خروجه من معمل الخيال إلى مختبر الحياة والواقع، أنه صنو لمخلوق فرانكشتاين.

وبرغم الخيبة والمرارة، وبرغم الدموع والدماء، وبرغم المأسوية التي تواكب بالضرورة سقوط أي مثال وأية يوطوبيا، فإنه يبقى في كل ما حدث عزاء للمثقف. فإنْ تكن الأنتلجنسيا، أو ما كان شريحتها المتقدمة، هي المسؤولة عن خلق ذلك الكائن الفرانكشتايني الذي اسمه الدولة الشيوعية، فإنما إليها يعود الفضل أيضاً، وإلى مدى كبير في كشف فرانكشتاينية ذلك الكائن، وفي تفكيكه وترقين قيده من خانة الوجود.

[2]

بعد اليوطوبيا يأتي سؤال الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا هي هي يوطوبيا المثقفين، ولكن بعد أن تكون قد استحوذت عليها الجماهير ومنحتها القوة المادية التي للملايين.

وقد مثلت الماركسية، بلا أدنى مراء، واحدة من أقوى الأيديولوجيات وأكثرها حيوية على مرّ التاريخ المكتوب. وقد كادت تتحول بالنسبة إلى ملايين وملايين البشر في التاريخ الحديث والمعاصر إلى دين بديل[88]. ومن الصعب أن يقطع المرء هل يعود سبب هذه الجماهيرية الواسعة إلى قوة الماركسية في ذاتها، إلى صدقها النظري وقدرتها التعبوية معاً، أم إلى قوة يأس الجماهير من نظام العالم الذي هو النظام الرأسمالي؟ وأياً يكن السبب، فقد مثلت الماركسية إحدى أكبر محاولتين في التاريخ الحديث للخروج من مدار هذا النظام بقوة العنف المعمّد باسم الثورة. أما المحاولة الثانية، التي أخذ عنفها شكلاً انقلابياً بالأحرى، فقد تمثلت تاريخياً بالنازية. وبديهي أننا نظلم الماركسية كثيراً عندما نضاهي بينها وبين النازية. ولكن مثل هذه المضاهاة، التي قد تكون

مرفوضة أخلاقياً، تبقى صحيحة سوسيولوجياً. فالنازية مثّلت محاولة للخروج على النظام من يمينه لا تقلّ خطورة وجدية عن تلك التي مثّلتها الماركسية للخروج عليه من يساره. فكلتا الأيديولوجيتين أرادت نفسها تجاوزاً للنظام الرأسمالي وحرقاً لبعض مراحله. فالنازية أرادت الانتقال الفوري إلى المرحلة الامبريالية من النظام الرأسمالي وقطف ثمارها بدون المرور بجميع المراحل التاريخية لهذا النظام. والماركسية شاءت بدورها قطف ثمار هذا النظام قفزاً فوق العديد من مراحله وبالانتقال الفوري إلى مرحلة ما بعد الرأسمالية. وقد اضطر النظام الرأسمالي العالمي ـ ولنلاحظ هنا أنه في ظل الرأسمالية فحسب صار للعالم نظام عالمي ـ إلى أن يخوض ضد هاتين المحاولتين اللتين تهدَّدتاه في صميم وجوده حربين بالغتي الضراوة: فضدّ النازية خاض غمار الحرب العالمية الثانية التي كانت أعنف حرب ساخنة في التاريخ، وضد الماركسية شن الحرب الباردة التي كانت بدورها أعنف حرب أيديولوجية قيِّض للتاريخ البشري أن يعرفها. ولئن خرج النظام الرأسمالي من كلتا الحربين منتصراً، فإنه يصعب على المرء ههنا أيضاً أن يقطع هل يعود السبب في ذلك إلى قوة هذا النظام أم إلى ضعف مباطن في النظامين اللذين شيّدتهما تانك الأيديولوجيتان؟ ولكن مهما يكن من أمر، فإن المراقب السوسيولوجي لا يملك إلا أن يلاحظ أن الأيديولوجيتين كلتيهما قد خاضتا حربهما ضد النظام الرأسمالي العالمي من خلال المصادرة على ما سمّيتاه أزمته العامة. فالنازية صادرت على انحطاط النظام الرأسمالي مثلما صادرت الماركسية على اختناقه أو انفجار تناقضاته. ولا يملك أحد أن يماري أن النظام الرأسمالي عرف ويعرف أزمات دوريّة وغير دوريّة. ولكن ما وقفت النازية والماركسية عاجزتين عن فهمه هو أن «الأزمة» آلية أساسية من آليات اشتغال النظام الرأسمالي، وأنها له بمثابة العتلة أو المقفز الذي يفيده في التراجع خطوتين إلى الأمام للقفز ثلاثاً إلى الأمام. فعن طريق «الأزمة» استطاع النظام الرأسمالي أن يتجاوز أزماته، وأن يصحح موازينه واختلالاته. وليس هذا مديحاً للنظام الرأسمالي بقدر ما هو تحذير من النبوءات الكاذبة التي قد تظلّ سوقها رائجة حتى ما بعد سقوط الماركسية.

88. الواقع أن الماركسية، قبل أن تتحول إلى ديانة جماهيرية، كانت ديناً للمثقفين. فقد كان لها في نظرهم، بكل ما في الكلمة من معنى، نبيها: ماركس، كما كان لها مؤسس كنيستها: لينين. وما حدث قط في التاريخ أن قدَّست الانتلجنسيا نصاً كما قدست النص الماركسي ـ اللينيني. ولم يحدث قط أن قدمت الطبقة المثقفة شهداء في سبيل نص مقدس كما قدمت الانتلجنسيا المتمركسة. والمفارقة أن الطبقة المثقفة دفعت ثمناً غالياً لديانتها الماركسية ليس في دار الكفر الرأسمالية فحسب، بل كذلك في دار الإيمان الاشتراكية. فليس من أيديولوجيا اضطهدت منتجيها وحراس عقيدتها من المثقفين كما فعلت الماركسية في كل مكان أمكنها فيه أن تغدو ديانة رسمية للدولة. فالاضطهاد الذي أنزلته الأرثوذكسية الماركسية بـ «الهراطقة» من مثقفيها مثّل في قلب القرن العشرين محاكم تفتيش قروسطية حقيقية.

والواقع أنه إنّ يكن من أزمة يعانيها النظام الرأسمالي العالمي، فليست هي أزمة الخروج منه، بل أزمة الدخول إليه. آية ذلك أن أربعة أخماس العالم، وتحديداً بلدان العالم الثالث، لا تزال تعيش على هامش النظام، والمسافة بينها وبين مراكزه تتسع بدل أن تضيق.

وبمعنى من المعاني، فإن النظام الرأسمالي الذي وحَّد للمرّة الأولى في التاريخ العالم، يحمل معه لعنته: وهي قسمة هذا العالم نفسه إلى متروبولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم. وفي الوقت الذي سُدّت فيه، مع سقوط الماركسية، آفاق الخروج على النظام واحتمالات الاهتداء إلى دروب تطور بديلة، فإن آفاق الدخول إلى قلب النظام تبدو هي الأخرى مسدودة أمام أربعة أخماس البشرية التي جرّها النظام، بإرادتها أو بغير إرادتها، إلى مداره، وجرَّدها أو لم يوفر لها الوسائل والقدرات لمواصلة الاندفاع باتجاه مركز الدائرة[89].

[89]. كتبنا هذا الكلام سنة 1991 سنة تفكك الاتحاد السوفياتي وانهيار النظام الشيوعي العالمي، ولم تكن في حينه سيرورة العولمة قد اتضحت معالمها في الأفق. والحال أن العولمة، من حيث هي مرحلة عليا جديدة في تطور النظام الرأسمالي، أحدثت في سوره ثغرة تمكنت من خلالها التنانين الصغيرة في جنوب شرقي آسيا، وتبعها العملاق الصيني، من تكرار «المعجزة اليابانية»، أي الدخول إلى النظام الرأسمالي المركزي العالمي من محيطه.

وإذ يشحذ النظام الرأسمالي على هذا النحو طموحات البشرية إلى الاندفاع فيه بدون أن يتيح الإمكانات لتلبية هذه الطموحات على المستوى العالمي، فإنه يضع نفسه على برميل بارود يهدد بانفجار أحقاد وصراعات طبقية على مستوى الكرة الأرضية أشد ضراوة وعنفاً بما لا يقاس من تلك الأحقاد والصراعات الطبقية التي دارت ولا تزال تدور بين أغنياء النظام وفقرائه في نقاط المركز منه.

ولئن ثبت، من خلال هزيمة النازية بالأمس وفشل الماركسية اليوم، بطلان الأوهام الأيديولوجية القائلة بإمكانية الخروج عليه بالعنف أو بالثورة، بل لئن ثبت، من خلال الجرائم الجماعية للنازية والتكلفة العالية بالضحايا البشرية للماركسية، أن الشرور التي تترتّب على محاولة الخروج على النظام أدهى وأرهب من تلك التي تنتج عن البقاء في مداره، فإن هذا لا يعني أن إغراءات القطيعة مع النظام قد دُفنت إلى الأبد. والواقع أنه عندما تبدو المشاركة في مائدة الحضارة مستحيلة، فإن الهمجية قد تستعيد حقوقها. وما دام النظام الرأسمالي العالمي يحمل معه لعنة قسمة العالم إلى مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وبلدان متأخّرة، وما دامت إمكانية الخروج الحضاري على النظام قد سقطت بسقوط الماركسية، فإن الباب الوحيد الذي يبقى مفتوحاً، من وجهة نظر أيديولوجية على الأقل، هو الخروج الهمجي على النظام. وذلك هو، في أحد معيّناته، سر ذلك

الرواج الذي تعرفه اليوم الأيديولوجيا الدينية في محيط النظام وهوامشه، وهي الأيديولوجيا التي تقوم في جوهرها، لا على التجديد الروحي للإنسان، بل على القطيعة الحضارية؛ لا القطيعة مع روح الحضارة فحسب، بل القطيعة مع روح الدين نفسه من حيث إن الدين مثَّل في الأصل، ولا يزال يمثّل إلى حد غير قليل، نداء إلى القطيعة مع الهمجية.

[3]

ماذا يمكن أن يكون دور المثقف في الوضعيّة التاريخية الناشئة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، بل بعد سقوط الماركسية نفسها؟

باختصار شديد نستطيع هنا أن نميِّز بين دور المثقف في مركز النظام ودوره في هوامشه.

ففي مركز النظام، ومع تلاشي «الخطر الأحمر»، زالت مبررات الموقف الدفاعي، أو «اليميني» كما كان يُقال، الذي التزمه السواد الأعظم من الأنتلجنسيا «الغربية» في مواجهة الأيديولوجيا «الهدامة» الآتية من المعسكر «الشرقي»، وأمست الشروط مهيأة لاستعادة الأنتلجنسيا لوظيفتها النقدية في ظل نظام لا يلبّي، برغم جميع إنجازاته، متطلبات المثالية الإنسانية.

أما مثقف الهامش ـ وليكن نموذجه المثقف العربي ـ فهو مطالب قبل كل شيء، باستعادة وظيفته النقدية إزاء نفسه.

فعلى هذا المثقف أن ينزع عن بصره وبصيرته غشاوة الأيديولوجيا، وأن يحرر نفسه من الصيغ الجاهزة والمفاهيم المتآكلة، وأن يضع ذاته من جديد في مدرسة الواقع والحقيقة. وكذلك، وعلى الأخص، في مدرسة المعرفة. فالمسافة المعرفية التي تفصل مثقف الهامش، ممثلاً بالمثقف العربي، عن مثقف المركز، باتت لا تقلّ شساعة عن المسافة الاقتصادية والتكنولوجية التي تفصل البلدان المتخلفة عن البلدان المتقدمة.

والمثقف العربي، الذي طالما طاب له أن يتصوّر نفسه سابقاً مجتمعه،والذي طالما طاب له أن يتصور أن مهمته التاريخية هي على وجه التحديد أن يتقدم مجتمعه لينير له «أقوم المسالك» إلى التقدم، هو اليوم مسبوق ومفوَّت في مجال اختصاصه بالذات، أي في الثقافة.

ونحن إذ نطالب المثقف العربي بمراجعة مؤلمة للذات، ولجهاز مفاهيمه الذي بات بالياً ولا يعضّ ـ باستثناء الوهم الأيديولوجي ـ على أي واقع، فإننا لا نقصد المثقف الماركسي فحسب، ولا فقط المثقف اليساري أو التقدمي عموماً، بل كذلك المثقف المعادي للماركسية الذي يبدو اليوم هلعاً لسقوط الماركسية أكثر من المثقف الماركسي نفسه. ولا غرو، فقد كان جعل من نقد الماركسية

ونقضها شغله الشاغل. وها هوذا الآن يكتشف أن كل «الرسالة التاريخية» التي أناطها بنفسه لم تعد ذات موضوع، فكأنه دون كيخوت وقد اكتشف أن لا وجود حتى لطواحين الهواء.

إن أحد الثديين اللذين ترضع منهما الأيديولوجيا العربية المعاصرة قد جفّ: النص الماركسي. وبديهي أن الإغراء كبير في التحول نحو الثدي الآخر: النص السلفي. فمن اعتاد حليب النص يصعب عليه أن يفطم نفسه عنه. ولكن قد تكون الفرصة مؤاتية أيضاً لكي ينعتق المثقف العربي نهائياً من أسر النص، ولكي ينفض عنه ثوب العقلية النصية، ولكي ينصرف أخيراً إلى ممارسة وظيفته الحقيقية التي هي التفكير.

التفكير انطلاقاً، لا من النص، بل من الواقع. إذ ما دام المفكر يفكر في أن الحقيقة محتواة سلفاً في نص، فإنه يكون قد ألغى سلفاً أيضاً الفكر والتفكير، بل يكون قد ألغى نفسه كمفكر.

وصحيح أن الواقع العربي سيبدو، وقد انكشف عنه غطاؤه النظري، بائساً بؤساً شديداً، ولكن ألا تبقى الأيديولوجيا العربية أشد بؤساً حتى من هذا الواقع ما دامت كل وظيفتها أن تغطيه وتستر بؤسه؟

الدين والايديولوجيا والميتافيزيقا: قراءة دلالية لـ «رحلة ابن فطومة» لنجيب محفوظ

تقدم الرواية العربية نموذجاً لافتاً للنظر من نماذج اشتغال قانون التطور المتفاوت والمركب.

وهذا القانون هو من إفراز اتجاه العالم الحديث إلى أن يكون موحد الحضارة متعدد الثقافات.

ويختلف هذا القانون في مؤداه اختلافاً جذرياً عن اثنين من أشهر قوانين التفاعل الحضاري: قانون التأثر والتأثير من جهة أولى، وقانون المثاقفة من جهة ثانية.

فقانون التأثر والتأثير ينطلق من التعددية الحضارية كمسلمة أولى ونهائية. فالعالم جزر مستقلة بذاتها من الحضارات، والتأثر والتأثير هما الشكل البرزخي الوحيد للاتصال فيما بين تلك الحضارات المتعددة والمغلقة داراتها على ذاتها.

وعلى النقيض من فرضية تعدد الحضارات ـ وهي فرضية مطابقة للعالم ما قبل الحديث حصراً ـ فإن قانون المثاقفة، الذي يحصر مرجعيته بالعالم الحديث، يصادر على العكس على وحدة حضارة هذا العالم. ومن ثم فإنه لا يترك من دور للثقافات القومية غير أن تكون عالة على الحضارة العالمية، متطفلة على مائدتها، منفعلة بها في اتجاه واحد، تأخذ منها ولا تعطيها، تحاكيها في عبودية واتباع ولا تعيد إنتاجها في حرية وإبداع.

أما قانون التطور المتفاوت والمركب فأول ما يؤكد عليه بالمقابل هو التمفصل ما بين الحضارة العالمية والثقافات القومية. وهو يتحاشى السقوط في مطبّين: النسبية الثقافية التي لا تعترف بمرجعية مشتركة للعالم الحديث، والواحدية الحضارية التي تنكر تنوّع الهويات الثقافية ولا تعترف بها ـ عندما تعترف ـ إلاّ لتؤسسها في مديونية وحيدة الاتجاه، جارحة لنرجسيتها ومستفزة لضغينتها.

قانون التطور المتفاوت والمركب لا ينكر أن حمولة الحضارة العالمية من الحداثة يمكن أن تشكل، بالنسبة إلى الثقافات القومية التي تعاني من فوات تاريخي، مصدر جرح نرجسي. ولكنه لا يسعى إلى تضميد هذا الجرح عن طريق إنكار واقعة الفوات التاريخي للذات، أو عن طريق إنكار أسبقية «الآخر» إلى اختراع الحداثة. فالتفاوت في التطور هو واقعة أساسية من واقعات العالم الحديث، ولكنه ليس واقعة نهائية. فالتطور، أي الانتقال من حالة التأخّر إلى حالة التقدّم، جدلية مفتوحة. والمسافة الزمنية الفاصلة بين هاتين اللحظتين قابلة للانضغاط. فعن طريق التمفصل مع الحضارة العالمية، يمكن للثقافة القومية المعنية استدراك فواتها التاريخي وفق متوالية هندسية، لا حسابية.

فهي قادرة على أن تقطع في عشرات السنوات المسافة الحضارية التي قطعتها الثقافات السباقة في مئات السنوات. فالتطور، إذ يتركب، يكفّ عن أن يكون متفاوتاً.

هذا التركيب للتطور انطلاقاً من نقطة الصفر، أو شبه الصفر، تقدّم الرواية العربية عنه نموذجاً ناجحاً.

فبداياتها الأولى تعود إلى بداية القرن. وقد كان أول ظهور لها في الثقافة العربية بفضل المحاكاة، أو المثاقفة كما بات يقال اليوم. ولكنها بدلاً من أن تحذو الرواية الغربية في مسارها حذو النعل بالنعل، اختصرت في عقود التطور الذي أنجزته الرواية الغربية في قرون. وعلى هذا النحو، وفي أقلّ من نصف قرن، نضت الرواية العربية عنها الثوب الجاهز الذي تلبسته لحظة ولادتها وانعتقت من القالب التاريخي أو الواقعي التقليدي أو الرومانسي الذي تقولبت به الروايات العربية الأولى، واكتسبت جرأة كبيرة على التجديد في الشكل، وفكّت نفسها من إسار نظرية الانعكاس والمرآة، وحطمت جدار الواقعية، وجاوزت نفسها إلى أشكال تعبيرية مبتدعة تنم عن سؤدد ذاتي تعجز عن تفسيره آلية المحاكاة أو المثاقفة.

ولعل واحدة من أبرز نتائج اشتغال قانون التطور المتفاوت والمركب هذا إلغاء الرواية العربية للمسافة بين الأجيال. فالتغيرات النوعية التي وسمت مسار الرواية الغربية قابلة للوصف بأنها «جيلية». فالتحول من شكل روائي إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى، كان يقتضي تبدلاً في الأجيال وصراعاً بين الأجيال. ولكن تركيب التطور أتاح إمكانية مثل تلك التحولات في مسار الرواية العربية ضمن الجيل الواحد. وعملاق الرواية العربية الذي هو نجيب محفوظ ينهض بمفرده شاهداً على إلغاء المسافة بين الأجيال. فقد بدأ في عبث الأقدار (1939) ورادوبيس (1943) وكفاح طيبة (1944) روائياً تاريخياً، ثم انعطف نحو الرومانسية في خان الخليلي (1946)، وعرَّج على الرواية السيكولوجية في السراب (1948)، وكرّس النزعة الواقعية في بداية ونهاية (1949)، وعضّدها برواية السيرة الذاتية في الثلاثية (1956 ـ 1957). ثم كانت بداية قطيعته مع الشكل الروائي التقليدي في اللص والكلاب (1961)، فتحول نحو الواقعية النقدية في السمان والخريف (1962)، ونحو الواقعية الميتافيزيقية في الطريق (1965)، ثم كانت انعطافته الكبرى في ملحمة الحرافيش (1977) نحو الرواية الحكائية ـ الكنائية التي مثلت ذروة تطوره الروائي، وهي الذروة التي كان يمكن أن يصل إليها منذ نهاية الخمسينات لولا قمع الرقابة السلطوية والمجتمعية الذي طال ـ ولا يزال ـ حكايته الكنائية الكبرى الأولى: أولاد حارتنا.

وإذا صح المبدأ الجدلي القائل بتحوّل التراكم الكمّي إلى تغيّر نوعي، فلنا أن نلاحظ، من خلال مثال نجيب محفوظ، أن قانون التطور المتفاوت والمركب ليس مؤداه الوحيد تسريع الزمن وإلغاء أو اختصار المسافة بين الأجيال، بل قد يتأدى أيضاً إلى إضافات وتجديدات نوعية تقف آلية المحاكاة أو المثاقفة عاجزة مرة أخرى عن تفسيرها. فتركيب التطور ليس محض تكرار مسرَّع أو مضغوط لنموذج بديء انطلاقاً من ألفه ووصولاً إلى يائه. فالتطور المركب هو أيضاً تطور إخصابي. فقد يبدأ بتوليد الشبيه، ولكنه ينتهي لا محالة إلى توليد المغاير. وأكثر ما يصدق ذلك على الثقافات القومية التي تملك تراثاً يعفيها من البدء من نقطة الصفر. وفي إطار ثقافات كهذه، فإن مرحلة المحاكاة لا بد أن تعقبها مرحلة تأصيل. والتأصيل في الرواية ليس سبيله الأوحد تأميم المضمون (تنسيباً إلى الأمة). بل لا بد أن يطول أيضاً وأساساً الشكل. ولئن يكن نجيب محفوظ اكتفى طوال مرحلة أولى باستعارة الشكل مع الحرص الشديد على تبيئة المضمون (وتتمثل تجليته الكبرى من وجهة النظر هذه في زقاق المدق 1947)، ولئن اتجه في مرحلة ثانية إلى محاولة اجتراح اختراقات وتجديدات على صعيد الشكل (وتتمثل تجليته هنا في ثرثرة فوق النيل 1966)، فإن أكثر ما ميّز المرحلة الثالثة والختامية من مساره الروائي مسعاه إلى تتريث الشكل. وهنا تبرز بألق خاص «روايته» ـ ونضع هذه الكلمة بين مزدوجين ـ رحلة ابن فطومة (1983) التي ستكون موضوع رحلتنا هنا.

من ابن بطوطة إلى ابن فطومة

العنوان لا يدع مجالاً للشك: فنحن «أمام مشروع لمعاودة الاتصال مع وجه من أبرز وأشهر وجوه التراث العربي الإسلامي: الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي المعروف باسم ابن بطوطة». وكما هو معروف أيضاً فقد كان خروج ابن بطوطة من مسقط رأسه بطنجة عام خمسة وعشرين وسبعمائة للهجرة (1324 للميلاد)، فطاف في إفريقيا وآسيا وأوروبا، وقطع «في تجواله مقدار مائة وخمسة وسبعين ألف ميل»، ضارباً في ذلك رقماً قياسياً لن يخرقه سوى «معاصره الأكبر سناً منه ماركو بولو البندقي»[90]. وقد ترك من روايته ـ ولكن ليس من تدوينه ـ سجلاً أخّاذاً عن رحلته تحت عنوان: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

90. انظر: أغناطيوس كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله عن الروسية صلاح الدين هاشم ـ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت 1987. ص 456.

عن ابن بطوطة هذا ورث ابن فطومة اسمه ـ أو شبه اسمه ـ وحياته التي وقفها مثله على التجواب في آفاق قارات العالم.

ولكن ما لم يرثه الرحالة المتأخّر عن الرحالة المتقدم هو معنى الرحلة بالذات. فابن بطوطة ما جاب الأرض واخترق الأقاليم بالطول والعرض، كما يقول مدوّن رحلته ابن جزي، إلا بحثاً عن «كل غريبة وعجيبة»، وسعياً وراء كل «ما فيه نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر». أما ابن فطومة فيفيدنا، من بداية البداية، أنه ما أبرم قراره الذي «لا رجعة فيه» بنذر حياته كلها «للرحلة» إلاّ لأنه يريد أن «يعرف» وأن «يرجع إلى وطنه المريض بالدواء الشافي».

نحن إذن أمام رحلة أيديولوجية، بله فلسفية. وابن فطومة، قبل أن يكون رحالة، كان ـ على حد تعبيره هو بالذات ـ «طالب حكمة». وطالب الحكمة هو الاسم القديم لما يعرف بلغة العصر باسم المثقف. ولذلك عندما يقول لنا ابن فطومة: «لن أرجع. لن ألتفت إلى الوراء. بدأت رحالة، سأظل رحالة، وفي طريق الرحلة أسير. إنه قرار وقدر»، فلنا أن ندرك أنه إنما يتحدث عن المثقف الذي يختبئ تحت اسمه وجلده.

المثقف؟ إنه في عالمنا، الذي هو عالم «تجار»، عملة نادرة ومبخوسة القيمة. ابن فطومة ـ واسمه الكنائي قنديل ـ كان ابناً لـ «تاجر غلال مترع بالثراء». وكان أبوه محمد العنابي «أنجب سبعة تجار مرموقين». ثم وقع نظره «وقد جاوز الثمانين» على جميلة «بنت سبعة عشر» تدعى فطومة الأزهري، «فغزت قلبه وتزوج منها وأقام معها في دار رحيبة اشتراها باسمها، محدثاً في أسرته غضباً وشغباً». وجاء مولد الأخ الثامن ـ مع فرق السن ـ «مجدداً للغضب». ومع أن الأب سمّاه «قنديل» ـ وكأنما إرهاصاً منه بوظيفته كمثقف ـ فإن إخوته المغاضبين أطلقوا عليه اسم «ابن فطومة» «تبرؤاً من قرابته وتشكيكاً فيها».

فلكأن «ابن أمه» هذا يختصر في شخصه كل الازدراء الذي هو من نصيب الثقافة في عالم «التجار». ولئن يكن أحدث المواليد سناً، فذلك هو أيضاً شأن الثقافة: فهي لا ترى النور إلاّ بعد إشباع ضروريات الحياة الأولى وتجاوز الإنسان لشرطه البديء كحيوان طبيعي. ولا غرو أن يكون والد «قنديل» تاجراً مترعاً بالثراء. فشرط تمخض الثقافة أن يتوافر المجتمع على فائض نتاج تمكن معه تلبية الحاجات الروحية فضلاً عن المادية.

وقد تكون الإشارة إلى صغر سن الأم إشارة أيضاً إلى تأخّر دخول مصر ـ والعالم العربي الإسلامي عموماً ـ إلى عصر الثقافة الحديثة. والمهم في الأحوال جميعاً أن «ابن فطومة» مصمم على أن يتبنّى شرطه كمثقف ويتحمّل مسؤوليته إلى النهاية. يقول لمن حذّره من الترحال ومن تبديد

ثروته في طلب «دار الكمال» بدلاً من مكاثرتها بالتجارة: «كنت أحترم التجارة، ولكنني آمنت بأن الحياة رحلة كما هي تجارة».

وبديهي أن قنديل العنابي، الملقب ازدراءً من قبل إخوته التجار بابن فطومة، هو ابن، وليس أباً مؤسساً لسلالة الرحالين، أي المثقفين. فإنْ يكن قنديل العنابي هو مثقف العصر الذي لدينا من المبررات الكافية للافتراض بأنه محض قناع لنجيب محفوظ، فقد سبقه على طريق الرحلة مثقف عصر النهضة كما يتمثّل بالشيخ مغاغة الجبيلي. بيد أن أستاذه هذا، الذي على يديه تلقى دروسه «في القرآن والحديث واللغة والحساب والأدب والفقه والتصوف والرحلات»، كان توقّف في منتصف الطريق. فقد زار «ديار المشرق والحيرة والحلبة»، ولكن «الظروف المعاندة» حالت بينه وبين زيارة ديار «الأمان والغروب والجبل». وعدا أن الشيخ مغاغة الجبيلي لم يتمم الرحلة، فقد ارتكب بحق تلميذه ضرباً من خيانة: استمال الأم وعقد قرانه عليها بعدما ترملت. وهذه «الخيانة» هي الوجه الآخر لتوقّفه في منتصف الطريق: فالمثقّف الذي يمثّله، رغم أنه كان «يؤمن بالعقل وحرية الاختيار»، ارتضى بالمساومة وتفادى أن يصادم العقلية التقليدية السائدة. وكانت وصيّته المكررة لتلميذه ابن فطومة: «تجنّب إزعاج والدتك».

بمعنى آخر، إن مثقف عصر النهضة، ممثلاً بالشيخ مغاغة الجبيلي، كان سلفياً تجديدياً. وبحكم تجديديته كان لا بدّ أن يكون نقدياً. ولكن بحكم سلفيّته ما كان له أن يكون جذرياً في نقديته. ما كان يذهب إلى جذر الأشياء، وما كان ينقد الدين نفسه. بل كانت استراتيجيته تقوم على نقد واقع الدين باسم مثال الدين. ومن هنا تمييزه المعياري بين «الإسلام الحقيقي» وإسلام «ديار الإسلام»، إسلام «الوحي» وإسلام «الوطن المريض» الذي «إبليس يهيمن عليه لا الوحي».

مثقف العصر، ممثلاً بقنديل العنابي، لن يدخل هو الآخر في مصادمة مباشرة مع الدين، ولا على الأخص مع دين الشعب الذي هو عزاء الشعب في وطن بلا عزاء، دستوره «الظلم والفقر والجهل». وصحيح أن علاقة ابن فطومة بأمّه ـ رمز الأمة المتدينة والمسلِّمة أمرها للتقاليد ـ كان يشوبها شيء من القلق والتوتر. فموقفه النقدي، على جزئيته وتحاشيه المجابهة، كان يثير اعتراضها: «قالت لي بنفس الصراحة: كلامك كثيراً ما يكدر صفوي... كأنك لا ترى إلاّ الجانب القبيح من الحياة! وأفصحت عن إيمانها قائلة: الله صانع كل شيء، وله في كل شيء حكمة. فقلت مندفعاً: ساءني الظلم والفقر والجهل! فقالت بإصرار: الله يطالبنا بالرضا في جميع الأحوال». ولكنه سيأخذ مع ذلك بنصيحة الشيخ مغاغة بـ «تجنب إزعاج الوالدة»، «وهي نصيحة ـ كما يقول باعترافه ـ انسقت إلى

اتباعها مدفوعاً ومدعوماً بحبي الكبير لها. ولم أجد في ذلك مشقّة، فقد كانت سذاجتها تعادل جمالها نفسه».

إذن ما سيفترق فيه مثقف العصر عن مثقف عصر النهضة، السلفي التجديدي، ليس الموقف من الدين: فكلاهما سيجري التمييز نفسه بين المثال والواقع، وكلاهما سيداري تديّن الأمة وتقليديتها. ولكنهما سيفترقان بالمقابل على صعيد الأيديولوجيا. فالرحلة التي لم يقبض للشيخ مغاغة أن يتممها سيواصلها ابن فطومة إلى نهايتها، وصولاً إلى دار الجبل التي «كأنها الكمال الذي ليس بعده كمال».

مثقف العصر هو أولاً وأخيراً مثقف أيديولوجي، والأيديولوجيا دين العصر. وإنما في إطار هذا الدين البديل سيطرح الأسئلة ويحاول البحث عن أجوبة. فهو، بمعنى من المعاني، مثقف مفارق لتقاليد الأمة، على عكس شرط مثقف عصر النهضة الذي حرص على أن يبقى مباطناً لها. فالشيخ مغاغة استطاع، من وراء ظهر الابن قنديل العنابي، أن يستميل الأم وأن يبني عليها. ولكن ابن فطومة تعذّر عليه بالمقابل أن يتزوج تلك التي استهواها قلبه. فحالما بلغ العشرين رأى «حليمة عدلي الطنطاوي بعين جديدة». كان «طالما رآها على عهد الصبا وهي تقود أباها الضرير قارئ القرآن». ولكنه حينما رآها بالعين الجديدة لسن بداية الرشد اهتز وجدانه ونَفَذت منها إليه، في نقطة الصميم منه، «رسالة طويلة مشحونة بكافة الرموز التي تقرر مصير قلب». والرمز يكاد لا يخفي نفسه: فمن وقع قنديل في هواها هي تلك التي تسوس الأعمى وتضيء له الطريق وكأنها قنديله الداخلي. ولكن لا الزواج تم ولا الخطبة استمرت: فقد اضطر والد حليمة إلى فسخها نزولاً عند مشيئة «الحاجب الثالث للوالي» الذي اقتحم مسرح الأحداث «كعاصفة»: «رأى ذات يوم حليمة فقرر أن يجعل منها زوجته الرابعة». أهو مرة ثانية الرمز الذي لا يخفي نفسه؟ أهي السلطة في المجتمع الأبوي التي تفرض احتكارها وتمارس رقابتها على الطاقة الأكثر حيوية في الإنسان، على الغريزة الجنسية التي تقوم للإنسان في طور الاندفاع الشبابي مقام البصر للأعمى؟ أم هو قانون المراهقة في المجتمع الأبوي دوماً، وهو القانون الذي يفرِّق بين الحب والجنس، ويقضي على الأول بأن يبقى «أفلاطونياً» ويجعل من الثاني أحد أقانيم «الثالوث المحرم» الذي تملك السلطة وحدها حق انتهاكه؟

مهما يكن من أمر، ومع بقاء باب التأويل مفتوحاً، فإن قرار «الحاجب» بالتدخل خلق لدى قنديل العنابي ذلك الشعور بالمنفى داخل الوطن الذي يخلق بدوره الشعور بالحاجة إلى الهجرة. وهكذا، وفي طور أول يتحوّل قنديل العنابي إلى إنسان متوحّد: «انطويت على نفسي داخلاً وأنا أتساءل عن قلب حليمة، عن مشاعرها الدفينة، هل شاركتني ألمي أو أن لألاء المُلْك أسكرها وبهر عينيها.

ووجدتني في وحدتي أقول: خانني الدين، خانتني أمي، خانتني حليمة، ألا لعنة الله على هذه الدار الزائفة!».

وفي طور ثانٍ، وفراراً من «دار الزيف» التي تستحق الطوفان ليحلّ محلّها عالم جديد نظيف، يقرّ قراره على «الهجرة». فـ «لهيب الألم الدائم» ما كان له إلاّ أن «ينضج الرغبة الأبدية في الرحلة». وما دام «الزواج» استحال من الداخل، فليكن «زواجاً» من الخارج. فليس المهم في نهاية المطاف هوية «العروس»، بل الإياب من الرحلة بـ «الدواء الشافي لجراح الوطن».

على هذا النحو، تحوّل العاشق الخائب إلى «رحالة ومهاجر». تطابق فيه المسمى والاسم، فصار «ابن فطومة» حقّاً وفعلاً. ولئن رافقته في رحلته، التي ستستغرق العمر كله، «صورة حليمة الحبيبة المفقودة»، فإن هذه الصورة ستكف عن أن تكون محض صورة امرأة لتغدو أيضاً صورة مدينة، وتحديداً وحصراً المدينة الفاضلة. فابن فطومة الذي انسد أمامه أفق الواقع سيحاول أن يفتح أفقاً غير محدود للحلم. فهو لن ينضم إلى قافلة القاني بن حمديس طلباً للتجارة، بل طلباً لليوطوبيا. ولكن خلافاً لرحالة طوباويين كُثُر سبقوه على الدرب نفسه، فإن ابن فطومة لن يطلب مدينته الفاضلة في سماء الوهم والخيال. بل سيبحث عنها في الأرض، أرض التاريخ كما أرض الجغرافيا، وفي الأنظمة السياسية الفعلية، لا الموهومة، للعالم المحيط. وبرغم المرارة والعذاب، وبرغم خيبة النهاية وبقاء سؤال المدينة الفاضلة معلقاً بلا إجابة كما سنرى، فإن ما سيقيم ابن فطومة الدليل عليه خلال تسفاره الطويل هو انتماؤه إلى عصره ليس إلاّ: فابن فطومة وُلد وعاش وتعذّب ورفض الواقع وداور الحلم في عصر الأيديولوجيا، وما كان ليدور له في خلد، وهو يطرق في نهاية ترحاله باب الموت، أن مفاجأة نهاية العصر ستكون في إعلان موت الأيديولوجيا نفسها. والجدير ذكره هنا على كل حال أن رواية رحلة ابن فطومة كانت صدرت عام 1983.

الهندسة الروائية

قد يصدق الوصف في نجيب محفوظ بأنه معماري الرواية العربية. فهذا الروائي لا يخلق من عدم ولا من وحي الساعة. فهو يخطط قبل أن يكتب، ولا يكتب إلاّ تنفيذاً لما خطط له بدقة وإحكام. ومثله مثل المهندس، فإنه يصمم هيكل الرواية أولاً ثم يصرف كل همّه إلى عمارته وكسوته. وبدون أن يسقط في التصنّع فإنه لا يترك شيئاً للمصادفة. فهو المقاول والمهندس والحجّار والنجار معاً.

في رحلة ابن فطومة تدرك هذه النزعة البنائية سمْتها الأعلى. فنحن لسنا أمام رواية، بل أمام هندسة روائية بكل ما في الكلمة من معنى. والمبدأ الموجّه لتصميمها الهندسي هو التطابق ما بين الزمان والمكان، وما بين التاريخ والجغرافيا، وحتى ما بين تعاقب الفصول وأطوار العمر.

فالبرنامج المعلن لرحلة ابن فطومة هو زيارة الديار الست المعروفة: ديار المشرق والحيرة والحلبة التي كان زارها من قبله الشيخ مغاغة الجبيلي، وديار الأمان والغروب والجبل التي حالت «الظروف المعاندة» دون وصول معلمه إليها.

ولكن هذه الديار الجغرافية تتطابق أيضاً مع التشكيلات التاريخية الرئيسية التي مرّ بها تاريخ التطور البشري. ففي الوقت الذي يطوف ابن فطومة في أفق المعمورة وقارات العالم القديم، يغوص في عمق تاريخ البشرية وأطوار تشكيلاتها السياسية ـ الاجتماعية المتعاقبة. فدار المشرق، التي تطابقها جغرافياً القارة الأفريقية، يطابقها أيضاً تاريخياً نظام المشاعية البدائية الأمومية. ودار الحيرة، التي تطابقها جغرافياً القارة الآسيوية، يطابقها أيضاً تاريخياً نظام الاستبداد الآسيوي والتأليه الشرقي الأبوي. أما دار الحلبة فخريطتها المتطابقة زمكانياً هي أوروبا الغربية ونظام الرأسمالية، وفي قبالتها دار الأمان المنافسة لها: أوروبا الشرقية ونظام الاشتراكية.

وتضاريس هذه الجغرافيا السياسية تتطابق أيضاً، وإن بصفة جزئية، مع أطوار العمر وفصول السنة. فالشباب العنفواني لاهب كصيف إفريقيا، وسن الرشد معتدلة اعتدال الربيع والخريف الأوروبيين، والشيخوخة باردة كشتاء روسيا. أما دار الغروب فهي، كما يدل اسمها، دار صقيع ما قبل القبر. مثلما أن دار الجبل هي دار ما بعد الموت المتعالية على مقولات الوجود والزمان والمكان.

ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى هذه الخريطة الدائرة على نفسها خريطة دينية: فدار المشرق هي دار الوثنية والتأليه الطبيعي، ودار الحيرة هي دار التأليه الملكي، ودار الحلبة هي دار العلمانية، ودار الأمان هي دار الإلحاد، ودار الغروب هي دار التصوف والعزوف، ودار الجبل هي دار الغيب والسرّ الميتافيزيقي. وفي نقطة المركز، طبعاً، من هذه السلسلة المتصلة الحلقات، «دار الوحي»، المتفارق واقعها مع مثالها.

دار المشرق

كما يوحي الاسم، فنحن أمام دار البداية. أمام الشكل الأكثر بدائية للحضارة البشرية. أمام ما يمكن اعتباره الطفولة الإفريقية للبشرية، لا سيما بعدما مالت الدراسات العلمية الحديثة إلى اعتبار القارة السوداء مسقط رأس الإنسان.

بدائية هذه التشكيلة الحضارية الأولى تجد رمزها المطابق في الحجرة التي نزل فيها ابن فطومة من فندق الغرباء: كانت كسائر غرف الفندق المتلاصقة «مبنية من الأقمشة الوبرية... بسيطة بل بدائية، أرضها رملية، وبها فراش عبارة عن خشبة مطروحة على الأرض، وسحارة للملابس، وشلتة في الوسط».

وهذه «البدائية» تتأكد حالما وضع ابن فطومة قدميه صباح اليوم التالي خارج الفندق: «لدى مغادرتي الفندق هالني أمران، العري والفراغ. الناس، النساء منهم والرجال على السواء، عرايا تماماً كما ولدتهم أمهاتهم. والعري عادة مألوفة لا تلفت نظراً ولا تثير اهتماماً، كل ذاهب لوجهته، ولا يثير الغرابة إلاّ الغرباء أمثالي لما يرتدون من ملابس. والأجساد نحاسية اللون، نحيلة لا من رشاقة ولكن من قلة الغذاء فيما يبدو... أما الأمر الثاني فهو هذا الفراغ الممتد المترامي، كأنما انتقلت من صحراء إلى صحراء. أهذه هي حقاً عاصمة المشرق؟ أين القصور، أين البيوت، أين الشوارع، أين الحواري؟ لا شيء إلاّ أرض تعلو جوانب منها أعشاب ترعاها الماشية. وثمة تجمعات هنا وهناك من خيام تقوم على غير نظام، يتجمّع أمامها نساء وفتيات يغزلن أو يحلبن البقر والمعيز. وهنّ عرايا أيضاً، وجمالهن لا بأس به، ولكن تخفيه القذارة والإهمال والفقر».

نحن إذن في درجة الصفر أو شبه الصفر من العمران البشري. العري والفاقة وكفاف الحد الأدنى إنتاجاً واستهلاكاً. ومع ذلك، فإن ابن فطومة، الباحث عن «الدواء الشافي لجراح الوطن»، يمسك عن «التمادي في النقد». أولاً لأنه يصدر عن إيمان عميق بنسبية الحضارات، ولولا ذلك لما اختار أن يكون رحالة: «إني أتخلى عن حضارة وأسلّم نفسي لحضارة جديدة». وثانياً لأن النقد، أيّ نقد، ينبغي أن يستهدف الذات قبل أن يستهدف الآخر: «الحق أني لم أتماد في نقد مظاهر البؤس في هذا البلد الوثني الذي قد يكون له من وثنيته عذر، ولكن أي عذر أعتذر به عن أمثال هذه المظاهر في بلدي الإسلامي؟».

وهذا الحضور الدائم للوعي النقدي لابن فطومة هو ما يجعل منه راوية وبطلاً روائياً في الحين نفسه. فالراوية فيه معاصر للحدث الذي يرويه، والبطل الروائي معاصر لمتلقي خطابه. فهو يقطع باستمرار سيولة السرد «الموضوعي» ليؤسس التواطؤ الوجداني مع القارئ الملسوع هو الآخر بمرض الوطن. فليس ابن فطومة براوية محايد، ولا كذلك قارئه. فالهاجس النهضوي الكامن وراء

كتابة رحلة ابن فطومة لا بد أن يكون كامناً أيضاً وراء قراءتها. فعلى هذا النحو وحده تتحوّل من محض حكاية إلى رواية.

ولكن حتى لا يبدو وكأننا نقطع بدورنا سيولة التحليل الدلالي، فلنترك ابن فطومة يتابع رحلته واكتشافاته.

اكتشافه الكبير الثاني، بعد «العري والفراغ»، كان «وثنية» ديار المشرق. ولكنها ليست وثنية الأصنام، بل وثنية عبادة قوى الطبيعة المؤنثة. فديانة «المشرق» ديانة «قمرية»، لا «شمسية». وطقوسها لا تقيم جداراً فاصلاً بين الجسد والروح. فالجنس نفسه مقدّس. والإباحة هي القاعدة لا الاستثناء. وفي ليلة البدر تؤدي الأجساد المتعانقة، بغير ما قيد من تحليل أو تحريم، الصَّلاة الجماعية للإله القمر. إنها حضارة بلا محرمات ولا تابوات. وهي في ذلك تصدر، لا عن شهوانية حيوانية كما سيتّهمها ممثلو الديانات الروحية اللاحقة، بل عن فلسفة حقيقية. فكما يقول «كاهن القمر» في دفاعه عن إباحية العلاقات بين الرجل والمرأة في دار المشرق: «نصف المصائب في البلدان الأخرى، إن لم يكن كلها، تجيء من القيود المكبلة للشهوة. فإن أشبعت أمكن أن تصير الحياة لهواً ورضى!». ولا يفلح ابن فطومة، القادم من «دار الإسلام»، إلاّ بصعوبة في «إخفاء تقززه». ومع ذلك فإنه يعلّق الحكم مكتفياً بأن يلاحظ: «في دارنا يأمر الله بغير ذلك». ذلك أن القاعدة التي عاهد نفسه عليها، كمترحل بين الحضارات، أن «أسمع كثيراً وأن أناقش قليلاً أو لا أناقش على الاطلاق». فلكل حضارة منطقها الداخلي الذي يجعلها تعتقد أنها وحدها على حق، في حين أن سائر الحضارات على ضلال. هذا إن لم تدفع بها نرجسيتها إلى التوهّم بأنها وحدها الحضارة بينما الهمجية قدر الآخرين. ولهذا لا يستطيع أن يقارن بين الحضارات ويكتشف نسبيتها بعضها إلى بعض إلاّ «رحالة» مثل ابن فطومة واعٍ لضرورة الانعتاق بالقدر المستطاع من إسار الإطار المرجعي لحضارته الخاصة، وملتزم، في المقام الأول، بنقد الذات، لا بإدانة الآخر. ولهذا فإن ابن فطومة لا يزيد، وهو يعقد المقارنة في دخيلة نفسه بين إسلام دار الوحي ووثنية دار المشرق، على أن يلاحظ «متحسّراً»: «ديننا عظيم وحياتنا وثنية!».

وذلك هو أيضاً جوهر موقفه عندما سيكتشف أن المجتمع المشاعي، على عكس ما تقول عنه النظرية الماركسية، مجتمع طبقي ولا يصدق عليه الوصف بأنه «بدائي» إلاّ بقدر ما يجهل الدولة المركزية بدون أن يجهل واقعة الملكية وانقسام الناس إلى سادة وعبيد: «دار المشرق عبارة عن عاصمة وأربع مدن، لكل مدينة سيد هو مالكها، يملك المراعي والماشية والرعاة، الناس عبيده، يخضعون لمشيئته نظير الكفاف من الرزق والأمن... وسيد العاصمة هو أكبر السادة وأغناهم، ولكن

لا هيمنة له على أحد منهم، ولكل سيد قوة مسلحة من المرتزقة يجلبهم عادة من الصحراء... يا له من نظام غريب! إنه يذكّرني بالقبائل الجاهلية ولكنه مختلف، كما يذكّرني بملاك الأراضي في وطني ولكنه مختلف أيضاً. جميعها تمثل درجات متفاوتة من الظلم، وعلى أي حال فإثمنا ـ نحن دار الوحي ـ أفظع من سائر الخلق».

يبقى الاكتشاف الأخير لابن فطومة: أمومية النظام الاجتماعي لدار المشرق. فالإباحة الجنسية تلغي مفهوم الأبوة. ففي ظل الحرية الجنسية وانتفاء مؤسسة الزواج تكون كل أبوّة مدخولة، ولا يكون موضع يقين سوى الأمومة وحدها. وقد يكون الجهل بدور الرجل في الإنجاب هو علة نسبة الأولاد إلى الأم دون الأب. ومهما يكن من أمر، فإن النظام الأمومي يمثّل تطوراً طبيعياً، لا شذوذاً أخلاقياً. وبرغم تحفظ ابن فطومة، بله «تقززه» الظاهري، فإنه لا يقابل واقعة النظام الأموي برفض مطلق. وبدلاً من الإدانة يبدي تفهماً. فالأمومة، مثل الأبوة، واقعة بيولوجية ـ اجتماعية، ومحكومة بمبدأ النسبية في التطور الحضاري للبشرية. وكما هو معروف، فإن التاريخ السلالي للنوع البشري يكرر التاريخ البيولوجي للفرد. فالبشرية تعرف هي أيضاً في تاريخها ما يعرفه الفرد من أطوار الطفولة والشباب والرشد والكهولة والشيخوخة. وهذه الاستعارة البيولوجية، المُزاحة من تاريخ الأفراد إلى تاريخ الحضارات والتشكيلات الاجتماعية، تبيح لنا أن نتأول دار المشرق على أنها، وفق التصميم الهندسي المحفوظي، دار الغريزة. فالغريزة شيوعية بطبعها، وتهذيبها يمثل على الدوام تدخلاً اجتماعياً في المجرى البيولوجي. وباعتباره ابن أمه ـ وأم البشر جميعاً هي السلالة البشرية عينها ـ فإن ابن فطومة يتحول في دار الغريزة من رحالة إلى مقيم، ومن ملاحظ إلى مشارك. ويذكر أنه عندما وطئت قدماه دار المشرق كان لا يزال في العشرين أو دونها، أي في سن اندفاع بركان الغريزة. ومن ثم كان أشبه بالمسيَّر منه بالمخيَّر في المشاركة في الطقوس القمرية لوثنية الجنس: «انسربت إلى أعماقي نغمة مفعمة بالحرارة، مميزة الوحشية والخشونة، مجللة بدوي وأصداء، فجاش صدري بانفعالات ترتعش باللذة والرهبة وتصاعدت لذروة الانفجار... جعلت أنظر بعينين ذاهلتين كأنني في حلم شباب، دمي يشتعل في عروقي، ورغباتي تتلاطم في جنون، وقلبي يتوق إلى الجنون». وبرغم سلطان «الرقباء الذين يتجسدون في الخارج والذين ينبضون في الداخل»، وبرغم استذكاره «عهد تربيته الدينية والعقلية على يد الشيخ مغاغة الجبيلي»، فقد أسلم نفسه لتيار «الاندفاعات الجريئة» المتخلقة في أعماقه «لإشباع الرغبات وممارسة المغامرات».

هل نحن أمام «أصداء من السيرة الذاتية»[91]؟ بديهي أننا لا نملك جواباً، ولكن رحلة ابن فطومة، على ما فيها من اصطناع هندسي ومن تفنن في لعبة التوازيات بين التطور البيولوجي للفرد والتطور التاريخي للسلالة البشرية، لا تخلو على ما نظن من شذرات من السيرة الذاتية. ولقد سبق لنا القول إن قنديل العنابي هو قناع في أرجح التقدير لنجيب محفوظ. ويبدو أن أمسّ ما تكون حاجة الروائي إلى قناع الراوي عند التطرق إلى المسألة الجنسية. ولئن تكن «التربية الدينية والعقلية» الموروثة تفرض إعلان «التقزز» من إباحة الجنس، فإن ابن ما دون العشرين الذي كانه ابن فطومة استطاب رفع القيود عن رئيسة الغرائز ولم يأخذ ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ بالنظرية الفرويدية القائلة إن في قمع الجنس خدمة للحضارة.

91. عنوان أحدث كتب نجيب محفوظ.

والثابت على كل حال، أن ابن فطومة، وإن لم يعلن انحيازه إلى «فلسفة» دار المشرق، قد استطاب نمط سلوكها واستلذ الإقامة فيها، متجاوزاً عن «حيائه العتيق وما ألزم به نفسه من قيود الأدب»، ومتناسياً «الخطط وأحلام الرحلة وحلم الجبل، وحتى الآمال المدخرة من أجل الوطن». آية ذلك أن ابن فطومة الذي كان عرف، من خلال تعلقه الأفلاطوني بحليمة، تجربة الحب بلا جنس التي يعيشها كل مراهق، عرف أيضاً، من خلال تعلقه بعروسة المشرقية، تجربة الجنس بلا حب التي لا مناص من أن يعيشها الشاب في عنفوان شبابه. فعروسة المشرقية «الفاتنة النحاسية العارية» كانت اسماً آخر للشهوة. ورغم الحياء ورغم ثقل التربية الموروثة ورغم النواهي المستبطنة، فقد وجد ابن فطومة نفسه منقاداً، بغير طوعه، إلى أن يلبي النداء الآسر المنبعث من جسدها وعريها وبشرتها النحاسية. «تلخصت الحياة كلها في عروسة»، فأسلم قياده، «فاقد القلب والعقل»، لتيار الشهوة التي «قبضت تشد بعنف على أعصابه الملتهبة». ورغم تحفظاته الأخلاقية عن «العلاقة» التي «تمارس هنا»، في دار المشرق، «بلا قيود»، فقد «طابت الحياة مع الفاتنة الرائعة» حتى أنسته القافلة والرحلة: «إني مستغرق بالحب ولا شأن لي بالزمن... نسيت كل شيء لأني ملكت كل شيء... لا أهمية الآن للرحلة ولا للمهمة، ولو بقيت لآخر العمر».

كان مفترضاً أن يمضي في دار المشرق أياماً عشرة، فأمضى سنوات خمساً. بل إنه أنجب من عروسة، بلا زواج، أبناء ثلاثة. بيد أنهم كانوا أبناءها لا أبناءه، تماماً كما يقضي نظام دار المشرق، وربما أيضاً كما يقضي قانون الجنس الذي لا يكفي وحده لتأسيس أسرة. ورغم الإباحة لم يتوقف الضمير عن التأنيب. فالجنس الإنساني لا بد أن يميز نفسه من الجنس الحيواني بمحرمات وقيود

يفرضها على نفسه. وعلى هذا النحو غدا الجنس حمولة من اللذة والإثم معاً منذ أن تطور من محض طاقة بيولوجية إلى طاقة بيولوجية ـ اجتماعية، وعلى الأخص منذ غدا، مع الديانات الأبوية، الموضوع الأول للتحليل والتحريم. ومن هنا كان شعور ابن فطومة الدائم بالتأثّم. كان يقول لعروسة، وهو يشير إلى واقعة الإباحة: «لقد نجسنا علاقة مقدسة يا عروسة». وهذا «التقديس» كان يعني تكريساً لوضع الدين اليد على الطاقة الجنسية التي لم تعد منذئذ حرة طليقة. وقد تدخّل الدين في علاقة ابن فطومة بعروسة من خلال ما بدر منه، رغم احترامه لعقيدة «البلد الذي يؤويه»، من رغبة في تربية أبنائه منها «على مبادئ الإسلام». وقد اعتبرت السلطة الدينية المعنية في دار المشرق تدخله هذا «كفراً»، وصدر الأمر، بعد «التفرقة بينه وبين رفيقته وأبنائها»، بترحيله «عن دار المشرق مع أول قافلة».

وفي أثناء ذلك، كان صيف الشباب الحارق «كجحيم» قد بدأ يولي «ويجيء الخريف، فتهدأ النيران قليلاً ويسقط الرذاذ من حين لحين». ومرة أخرى تتضامن رمزية الفصول مع أطوار العمر. فلكأن ابن فطومة الذي أدرك الخامسة والعشرين من العمر، ودع ريعان الشباب وطغيان الغريزة معاً ليدخل في طور سن الرشد، الطور الذي يتم فيه تديين الحضارة والغريزة معاً تمهيداً لابتداء عصر العقل. ومن هنا انتقاله، ولو بقرار من غير إرادته، إلى دار الحيرة. دار الاعتدال الخريفي، ودار القيود بعد الحرية.

دار الحيرة

قارة جديدة وديانة جديدة وحضارة جديدة. فمع النقلة من إفريقيا إلى آسيا، ومن عبادة القوى الطبيعية القمرية المؤنثة إلى عبادة القوى السماوية الشمسية المذكرة، ومن نظام الأمومة «الحسّي» إلى نظام الأبوّة «العقلي»، كانت نقلة إلى مستوى جديد وأكثر تقدماً من الحضارة. ويتضح هذا الفرق الحضاري للحال من خلال المقارنة بين «فندق الغرباء» في كل من الدارين: «اقتربنا من الفندق فرأينا مدخله الكبير على ضوء المشاعل. إنه بناء كبير مشيّد بالأحجار، ولكنه مكوّن من دور واحد. وسرعان ما ذهبت وراء حقائبي المحمولة إلى حجرتي. حجرة متوسطة بها فراش يعلو عن الأرض ذراعاً، ذو غطاء أرجواني يناسب جو الخريف المعتدل، وبه صوان ملابس، وأريكة صغيرة، وثمة شمعدان في كوة في الوسط تشتعل به شمعة غليظة متوسطة الطول. أما الأرض فمغطاة بحصيرة مزركشة. توجد حضارة ولا شك، وشتان ما بينها وبين المشرق».

ولكن التحرر من «عري» دار المشرق و «بدائية» حضارتها ما تمَّ هذه المرة، تماماً كما تقول النظرية الفرويدية، إلاّ على حساب قمع حرية الغرائز. فدار الحيرة هي أولاً، ومن مدخل حدودها، دار الرقابة. فعند بوابة سورها الكبير، وعلى ضوء المشاعل، كان في انتظار القافلة الآتية من دار المشرق «مدير الجمارك»: «كان على ما بدا من العسكريين بخوذته ودرعه وسيفه ووزرته القصيرة. قال بصوت قوي أسمع القافلة كلها: أهلاً بكم في الحيرة عاصمة دار الحيرة، ستجدون رجال الشرطة في كل مكان فتسألونهم عمّا تريدون، وتتبعون إرشاداتهم بدقة تجعل من رحلتكم ذكرى طيبة لا يشوبها ما ينغص».

هو إذن «ترحيب وإنذار» كما قال ابن فطومة في نفسه. والحق أنه رغم ما لاحظه من الوهلة الأولى من تقدّم حضاري، فلن يبدي من الوهلة الأولى أيضاً أي تعاطف. ففي دار المشرق كان الجنس على الأقل حرّاً وسيّداً، ولكن لا حريّة ولا سيادة في دار الحيرة إلاّ «للملك الإله». فهو كل شيء في المملكة: فهو الخالق وهو المالك، وهو الحاكم والحكيم. حتى ديزنج، حكيم دار الحيرة، يقر بأنه ليس حكيم البلد إلاّ بالوكالة: «الحق أنني ما أنا إلاّ تلميذ، مولانا هو الحكيم وهو الإله، وهو مصدر كل حكمة وخير. إنه يجلس على العرش، ثم ينعزل في جناح صائماً حتى يشع منه النور، فيعرف أن الإله قد حل فيه، وأنه صار الإله المعبود، عند ذاك يمارس عمله، ويرى كل شيء بعين الإله، فنتلقى منه الحكمة الأبدية في كل شيء، ولا نُطالَب بعد ذلك إلاّ بالإيمان والطاعة».

دار الحيرة هي إذن دار الواحدية المطلقة. دار التوتاليتارية قبل أن ترى كلمة التوتاليتارية النور. الدار التي تتماهى في الهوية مع ملكها الإلهي، ولا ترى في المغايرة إلاّ كفراً: «شد بصري حقل من الأعمدة مسوّر بسياج من حديد، فاقتربت منه حتى رأيت أن رؤوساً آدمية منفصلة عن أجسادها تتدلى من هامات الأعمدة. ارتعدت لهول المنظر. ولا أنكر أنني رأيت صورة مصغرة منه في صباي في وطني. إنهم يعرضون الرؤوس للزجر والتأديب والعظة. واقتربت من حارس وسألته: هل يستطيع غريب أن يعرف جريمة هؤلاء القتلى؟ فأجابني بجفاء: التمرد على الملك الإله! فذهبت مسدياً إليه شكري، وأنا على يقين من أنهم شهداء للعدل والحرية قياساً على ما يقع عادة في بلاد الوحي».

والواقع أنه إذا كانت لهجة ابن فطومة الانتقادية تعلو أكثر ما تعلو، أثناء مقامه في دار الحيرة، فلأن هذه الدار تبدو أقرب الديار إلى دار الوطن. فعاصمتها تكاد تكون «مدينة كإحدى مدن بلادي»، و «ما من سيئة عثرت بها إلاّ ذكرتني ببلادي الحزينة». بل إن ابن فطومة لا يملك، وهو يعاين كيف أن جميع المظالم في دار الحيرة تمارس باسم الملك الإله، إلاّ أن يستذكر أستاذه الشيخ مغاغة

ليسأله على البعد: «أيهما أسوأ يا مولاي، من يدّعي الألوهية عن جهل أم من يطوّع القرآن لخدمة أغراضه الشخصية؟».

هذه الموازاة بين دار الحيرة ودار الوطن تجد مرتكزاً مكيناً لها في المصير المشترك الذي عرفته «حليمة الحارة» و «عروسة المشرق». فدار الحيرة ستستغل تفوّقها في القوّة لتشن الحرب على دار المشرق. وكما في كل حرب، فإن الهدف المبطن سيكون غير الهدف المعلن: «ليست الرغبة في تحرير أهل المشرق هي ما دفعت إلى الحرب، ولكنه الطمع في المراعي وكنوز السادة». وأما الإخراج الأيديولوجي للحرب فسيتم في ظل «قهر شديد لتحويل الناس من عبادة القمر إلى عبادة الملك. سوف تزهق أرواح وتهتك أعراض وتتشرد الألوف». وفي تساؤل لا يخفي حمولته الكنائية يعلق ابن فطومة بقوله: «ألا يحدث ذلك في حروب تنشب بين أناس على دين واحد يدعو للتوحيد والأخوّة؟». أما النتيجة الفعلية التي تمخّضت عنها «حرب تحرير عبيد المشرق» فكانت استرقاق رجالها وبيع نسائها «سبايا» في «سوق الجواري». وقد كان هذا مصير «عروسة» نفسها. ورغم فظاعة هذا المصير، فقد فتح «ثقباً للأمل في سماء سوداء». لقد كان ابن فطومة «أول الذاهبين» إلى سوق الجواري، و«اقتحم المزاد بإصرار». ورغم المزايدة التي جابهه بها «شخص سمع من يهمس بأنه مندوب الحكيم ديزنج»، فقد «رسا المزاد عليه بثلاثين ديناراً». ولكن فرحته باستعادة «عروسة» لم تطل. فقد فوجئ بعرض يقدّمه ديزنج «المقرب إلى الإله» لشراء «عروسة» كما لو أنها سلعة. ولما رفض دهمه رجال الشرطة في حجرته في «فندق الغرباء»، وصادروا منه عروسة كما كان الحاجب الثالث لوالي دار الوحي صادر حليمة، وأحالوه إلى القضاء بتهمة «السخرية من دين هذه الدار التي تستضيفك». و«أصدرت المحكمة حكمها بسجنه مدى الحياة، مع مصادرة أمواله وما يملك. وبذلك دخلت عروسة في المصادرة». هي إذن الأيديولوجيا الدينية الشمولية القروسطية التي لا تعترف بأي سؤدد لغرائز الحياة، ولا بأية استقلالية للطاقة الجنسية التي قد تكون أكثر طاقات الإنسان حيوية. فالجريمة الأولى في دار الحيرة هي «جريمة العقيدة». وكل تفكير حرّ هو بمثابة كفر وإن لم يكن كافراً. فبين الكثرة الكثيرة من السجناء الذين التقاهم ابن فطومة في ذلك القبر الذي اسمه السجن «لم يكن أحد منهم قد كفر بالإله، فهذه جريمة عقوبتها ضرب العنق، ولكن نقلت عنهم تساؤلات ناقدة لبعض التصرفات الشاذة التي تمس العدالة أو حرية الإنسان».

وفي تلك الحفرة في قلب الصحراء، المسكونة بالهوام والحشرات والروائح الكدرة والقذارة والظلمة الخانقة، قضى ابن فطومة عشرين سنة من حياته ذاق فيها «طعم الفناء بجلاله الأبدي». أنحن أمام كناية كبرى عن ظلام القرون الوسطى وعن «الفجوة» التي استحدثتها في تاريخ تقدّم

البشرية على نحو ما ترى فلسفة شائعة للتاريخ؟ مهما يكن من أمر، فإن دار الحيرة، التي تقع في نقطة التوسط بين دار المشرق ودار الحلبة، هي الدار التي نفت الغريزة بدون أن توطن العقل. وربما من هنا كان اسمها. وهي على كل حال لا تحظى بأي تعاطف من جانب قناع نجيب محفوظ الذي هو ابن فطومة. فهي دار الوجود المصادَر. ولولا انقلاب غير متوقع ـ إذ «ثار قائد الجيش على الملك وقتله وأحلّ نفسه محله» ـ لما كان ابن فطومة تلقى «من جديد تيار الحياة والتاريخ». ولكنه لم يخرج من سجنه إلاّ ليكتشف أن رجلاً فيه قد «مات وحلّ محلّه آخر»: «كان اللقاء المثير حقاً بيني وبين نفسي في المرآة. رأيت قنديل الكهل المبعوث من قبره بعد دفن استمر عشرين عاماً. كهل ناحل ذابل غائر العينين ذو لون كئيب ونظرة ميتة». وهذا الكهل هو الذي سيواصل الرحلة إلى دار الحلبة. ولعله ما كان ليواصلها لولا أنه صار إلى كهولة. فلولا مرارة تجربة المصادرة والقمع، ولولا «الاعتدال الخريفي» لاندفاعات الغريزة والشباب، لما شقّ الإنسان الفرد، ولا النوع البشري عامة، طريقهما إلى سن الرشد.

دار الحلبة

ـ أهلاً بكم في الحلبة عاصمة دار الحلبة، دار الحرية.

هكذا استقبل «مدير الجمارك» ضيوفه من تجار القافلة القادمة من دار الحيرة. وللحال بدا واضحاً أن هذه التسمية وافقت الهوى الايديولوجي لابن فطومة بوصفه ناطقاً بلسان ذلك النصير اللامشروط للمذهب الحرّي الذي هو نجيب محفوظ. فبدلاً من أن يستنفر حسّه النقدي، شأنه مع كل جديد يصادفه، فقد سارع يعلق في دخيلة ذاته: «دهشت لسماع الكلمة الملعونة في كل مكان. ودهشت أيضاً لخلو كلامه من التحذير المعلن أو الخفي. وقلت لصاحب القافلة: أول دار ترحب بالقادم بلا نذير».

وعندما مضى ابن فطومة إلى «فندق الضيوف» ـ وليس من قبيل المصادفة أنه لم يعد يسمّى «فندق الغرباء» ـ فوجىء بمستوى الرقي الحضاري: «مضوا بي وحدي إلى فندق الضيوف. وفي الطريق ـ تحت ضوء القمر ـ تناثرت معالم من المدينة في عظمة موحية بمنظر جديد، في كثرة من الهوادج الذاهبة والآئبة على ضوء المشاعل رغم اقترابنا من الهزيع الأخير من الليل (قد يباح لنا أن نفتح هنا قوسين لنلاحظ أن الحضارة الحديثة هي وحدها، دون سائر الحضارات التي عرفها تطور البشرية، التي جعلت من الليل ـ وليس فقط من النهار ـ معاشاً للبشر). أما مدخل الفندق فقد استوى

في اتساع وعمق تحت سقيفة تتدلى منها القناديل على هيئة تبهر الأبصار. وبدا بناء الفندق ضخماً مرتفعاً ينطق بجمال الهندسة ونعمة الثراء. أما حجرتي فادخرت لي مفاجأة أخرى بألوان جدرانها الزرقاء وسجادتها الوثيرة وفراشها النحاسي المرتفع بأغطيته المزركشة، وغير ذلك مما لا يوجد عادة إلاّ في البيوت الكريمة بوطني. تطالعني هنا بلسان بليغ حضارة متفوقة ولا شك على حضارة الحيرة بدرجات ودرجات».

وفي المدينة، بعد الفندق، كانت تنتظره مفاجأة أكبر، بل «صدمة حضارية» كما جرت العادة في الأدبيات النهضوية على توصيف لحظة اكتشاف «الشرق» نفسه متأخراً في مرآة الغرب المتقدم: «تركت قدميّ تقودانني بحرية في مدينة الحرية، فانبهرت بكل ما وقعت عليه عيناي بين خطوة وأخرى. شبكة من الشوارع لا تعرف لها أولاً من آخر، صفوف من العمائر والبيوت والقصور، حوانيت بعدد رمل الصحراء تعرض من ألوان السلع ما لا يحيط به حصر، مصانع ومتاجر ودور لهو، حدائق كثيرة متعددة الأشكال والألوان، تيارات لا تنقطع من النساء والرجال والهوادج، أغنياء وكبراء، وفقراء أيضاً وإن كانوا أحسن درجات من فقراء الحيرة والمشرق. ملابس الرجال والنساء متنوعة، للجمال حظ موفور، وكذلك الأناقة، ويصادفك الاحتشام كما يصادفك التحرر القريب من العري، والجدّ والرزانة يؤاخيان المرح والبساطة، وكأنني ألقى لأول مرة بشراً لهم وجودهم ووزنهم وإدلالهم بأنفسهم».

هي إذن يوطوبيا جديدة. ولكنها يوطوبيا واقعية مئة في المئة. وككل ما هو واقعي، فإن حضارة دار الحلبة تحضر بهالتها وأوشابها معاً. وتلك هي طبيعة الرأسمالية نفسها. فهي لا تدّعي أنها تحقق مثلاً أعلى، ولكنها تقدّم واقعاً أعلى وأكثر تقدّماً من الواقع الذي تقدّمه أية حضارة أخرى من الحضارات التي تؤسس نفسها وتمارس فاعليتها باسم المثال الأعلى، أدينياً كان أم علمانياً. والمرض الذي تعانيه سائر الحضارات الأخرى هو على الدوام مفارقة واقعها لمثالها، وهي مفارقة من طبيعة انحطاطية بالضرورة. أما الحضارة الحديثة فمبدؤها المباطن لها هو السعي الدائب إلى الانتقال من واقع أقلّ تقدماً إلى واقع أكثر تقدّماً في مجاوزة دائمة لنفسها، وفي عملية تبعيد دائمة أيضاً لما يمكن أن يتبدّى، في كل مرحلة تاريخية، وكأنه مثالها. وبما أنها لا تنطلق من مثال، بل من واقع، فإن مسيرتها لا تكون نكوصية على منوال الحضارات الأخرى المحكومة بقانون السقوط من مثال الخير إلى واقع الشر، بل تصحيحية بالانتقال من واقع سيئ إلى واقع أقل سوءاً. وبما أنها لا تنطلق من مثال متعال، بل من واقع مطلوب تجاوزه باستمرار، فإنها تستطيع أن تطلق العنان للنزعة النقدية، على حين أن الحضارات الأخرى لا تستطيع أن تكون في نزعتها النقدية جذرية: فهي لا تستطيع أن

تدين واقعها المنحطّ إلاّ بالإحالة إلى مثالها الذي يجب أن يبقى في نظرها موضوع منافحة وفوق كل نقد. ومن هنا نزعتها إلى تثبيت نفسها في عصر ذهبي أول مطلق وإلى تكرار ذاتها في محاولة جهيضة لإحياء ذلك العصر دونما اعتبار لتغير شروط الزمان والمكان. أما الحضارة الحديثة التي لا تقيّد نفسها بأسطورة عصر ذهبي، فهي لا ترسم شكلاً دائرياً لمسارها ولا تضع حداً معلوماً مسبقاً لتجاوزها نفسها ولتقدمها. فهي ليست حضارة دائرية، بل حضارة طردية مندفعة دوماً إلى الأمام، وتجهل مبدأ التكرار. ولهذا كانت فلسفتها في التاريخ أن التاريخ لا يعيد نفسه.

ابن فطومة، الذي يحمل بين طياته فيلسوف تاريخ، لا يجهل هذه الميزة لدار الحلبة. ومع أن إستراتيجيته النقدية، بوصفه ابن دار الوحي وتلميذ الشيخ مغاغة، تقوم على إدانة الواقع باسم المثال، ومن ثم على مزاوجة النزعة إلى النقد بنزعة إلى المنافحة، فإن لبوسه لبوس الرحالة، إذ يتيح له الانعتاق من إسار تجربته التاريخية الخاصة، يتيح له أيضاً أن يدرك أن «معجزة» دار الحلبة تكمن تحديداً في أنها صنعت واقعها بنفسها ولم تختط لنفسها من مثال آخر سوى تصحيح هذا الواقع وتحسينه. فعندما يسأل مرهم الحلبي حكيم دار الحلبة: «كيف صنعتم حياتكم؟»، يسجل في دفتره أن جوابه كان «بكل بساطة: لقد صنعناها بأنفسنا». ويترك له أن يتابع بلا تدخل ولا تعليق: «لا فضل في ذلك لإله. آمن مفكرنا الأول بأن هدف الحياة هو الحرية، ومنه صدرت أول دعوة للحرية، وراحت تتسلسل جيلاً بعد جيل... بذلك اعتبر كل تحرر خيراً وكل قيد شرّاً. أنشأنا نظاماً للحكم حرّرنا من الاستبداد، وقدسنا العمل ليحرّرنا من الفقر، وأبدعنا العلم ليحررنا من الجهل. وهكذا... هكذا... فإنه طريق طويل بلا نهاية... لم يكن طريق الحرية سهلاً، ودفعنا ثمنه عرقاً ودماً. كنا أسرى الخرافة والاستبداد، وتقدم الرواد، وضربت الأعناق، واشتعلت الثورات، ونشبت حروب أهلية، حتى انتصرت الحرية وانتصر العلم». وكان سؤاله الأخير لمرهم الحلبي (والاسم في ذاته كناية عن «المرهم» أو السرّ الذي فيه يكمن تقدم دار «الحلبة») قبل أن يودعه: «إلى أي دين تنتمي أيها الحكيم مرهم؟»، فجاءه الجواب: «دين إلهه العقل ورسوله الحرية».

تحت لواء هذا «الدين» سيجد ابن فطومة إغراء كبيراً للانتماء. فليس الرقي الحضاري الكبير هو وحده ما شد قلاعه إلى دار الحلبة، بل كذلك نظامها السياسي (= الديموقراطية) ونظامها الديني (= العلمانية) ونظامها الفكري (= العقلانية). فخلافاً لواقع الحال في سائر الديار الأخرى، السابقة واللاحقة، فإن نظام الحكم في دار الحلبة يقوم على مبدئي الانتخاب ودوران السلطة في إطار دستور (المرجع بلغة ابن فطومة) ناظم للممارسة السياسية ولعلاقة الدولة بالمجتمع. والحلبة بعد ذلك دار الحرية الدينية: «تمثل فيها جميع الديانات، فيها مسلمون ويهود ومسيحيون وبوذيون، بل فيها

ملحدون ووثنيون». والدولة فيها «لا تلتزم بأي دين» و «لا شأن لها بالأديان» أصلاً، بل هي توفق بين شتى الأديان (أهل الملل والنحل بلغة ابن فطومة)، بمعاملتها «الجميع على قدم المساواة الكاملة». وطبقاً لتعبير حكيم الحلبة، فإن «كل طائفة تحتفظ في داخلها بتقاليدها الذاتية، والاحترام يسود العلاقات العامة، لا امتياز لطائفة ولو جاء رئيس الدولة منها. وبالمناسبة أخبرك بأن رئيسنا الحالي وثني!» (وهنا يعلق ابن فطومة في ظاهر من الاستنكار وباطن من الإعجاب اللامحدود: «دار مذهلة ومزلزلة للدماغ. حرية لم أسمع عنها من قبل»). أما من المنظور الفكري فإن شعار دار الحيرة: «من آمن بعقله فقد أغناه عن كل شيء». وأول شروط العقل ألا تعلو فوق سلطته سلطة، وأن تطلق حرية الرأي دونما تعيين حدود مسبقة له (وهو شيء صعب على ابن فطومة نفسه، رغم جرأته في النقد الذاتي، أن يتحمله عندما وجد حكيم الحلبة يتطاول بنقده لا على «أنظمة دار المشرق ودار الحيرة» فحسب، بل كذلك على مُثُل «دار الإسلام»: فآمر العقلانية في دار الحلبة يأمر بأن «يعاد النظر في كل شيء»، حتى لو كان من مقدسات الذات أو الآخر).

هل معنى ذلك أن ما من شيء في واقع دار الحلبة قابل للانتقاد؟ الواقع أن ابن فطومة نفسه، على انئخاذه بتلك «الحضارة الفريدة» التي يزيده انشداداً إليها شعوره بأن «هوة سحيقة تفصل ما بينه وبين عالمها»، سيجد متسعاً لتوجيه انتقادات لاسعة إلى بعض مظاهرها. فهو سيسدد انتقاداً ـ لا يخلو من سذاجة من وجهة نظر علم الاقتصاد ـ إلى ظاهرة غلاء الأسعار في دار الحلبة: «هالني الرقم وقلت لنفسي إن كل شيء يتمتع بالحرية في الحلبة حتى الأسعار»[92]. وهو سيوجه نقداً أكثر سداداً إلى استمرار الانقسام الطبقي للمجتمع إلى أغنياء وفقراء (مع الإقرار كما رأينا بأن فقراء الحلبة «أحسن درجات من فقراء الحيرة والمشرق»)، وإلى تحكّم المصالح لا المبادئ بقرار السلم والحرب. وسيلاحظ أن الحرب، حتى في دار الحيرة، تحمل معها دائماً حمولتها من الكذب الأيديولوجي. وسيلاحظ أيضاً أن حرية دار الحلبة تتطرف أحياناً إلى حد تكاد تكون معه «بالفوضى أشبه». وأكثر ما سيدينه النزعة العدوانية لدار الحلبة إلى استعمار العالم المحيط «لا لتحرير شعوب المشرق والحيرة، ولكن من أجل مصالح ملاّك الأراضي والمصانع والمتاجر».

92. معلوم أن الرأسمالية أنجزت أكبر ثورة في تاريخ اقتصاد البشرية لترخيص الأسعار. فرخص الأسعار مرهون بعاملين ربما ليس لهما ثالث: الإنتاجية والمنافسة بين المنتجين. والحال أنه ليس من تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية في التاريخ ارتبط تطورها بمبدئيْ الإنتاجية والمنافسة كالرأسمالية (أفلا تستمد دار الحلبة اسمها من كونها حلبة للمنافسة؟).

ولكن جميع هذه الانتقادات لن تجعل ابن فطومة يدع غشاوة المطلق تعمي على وعيه، وتنسيه مبدأ النسبية الذي بدونه تفقد رحلته معناها. فما دامت المقارنة بين الحضارات هي غاية رحلته طلباً

للدواء الشافي لأوجاع الوطن، فإنه لا يملك أن يماري في واقع التفوّق الحضاري الساحق لدار الحلبة على دار المشرق ودار الحيرة. فالرأسمالية، على أوشابها، نقلت الحضارة البشرية نقلة نوعية كبرى إلى الأمام. وتاريخ الإنسانية من بعدها لم يعد كما كان من قبلها. ومهما يكن بُعدها عن المثال، فإن واقعها متقدم بأشواط على واقع كل حضارة أخرى. وقد تكون الحضارات الأخرى أسست نفسها في البدء على فكرة طوباوية مثالية. ولكن انطلاقاً من المستوى الحضاري الذي وصلت الرأسمالية ـ وأوصلت العالم ـ إليه، باتت ممكنة فكرة طوباوية واقعية. وقرار ابن فطومة بهذا الصدد يبدو بلا استئناف: فليس في دار الحلبة سيختار الإقامة والزواج وإنجاب الأبناء فحسب، بل فيها أيضاً سيحلم بإقامة مدينته الفاضلة التي يصرّ على وصفها، مهما تكن المفارقة كبيرة، بأنها «إسلامية». فدار الحلبة، بديموقراطيتها وعلمانيتها وعقلانيتها، هي وحدها، دون غيرها من ديار المعمورة، التي تتيح اليوم إمكانية إسلام آخر، هو غير الإسلام الذي فارق واقعه مثاله في موطنه بدار الوحي إلى حد أنه «لو بعث عليه الصلاة والسلام لأنكره كله». إسلام «تهرأ بالخرافات والأباطيل» وكرس ـ وهو عند رحالتنا دين العقل ـ استقالة العقل، وناء ـ وهو دين التوحيد ـ تحت «وثنية الحكام»، وأسلم نفسه ـ وهو دين الأخوّة ـ إلى «تاريخ من الدموية والآلام».

الإسلام الذي يحلم به ابن فطومة هو، بكلمة واحدة، إسلام حضاري. إسلام معلمن ومعقلن. وعلى الأخص إسلام لا يقفل على نفسه أبداً باب الاجتهاد: إذ «إسلام بلا اجتهاد يعني إسلاماً بلا عقل».

باب الاجتهاد، المعاد على هذا النحو فتحه في شروط تاريخية وجغرافية جديدة، هو الذي يجعل ابن فطومة يتخيّل أسرة إسلامية من أسر دار الحلبة المتعددة الأديان يترأسها شيخ إمام ـ حمادة السبكي ـ هو نموذج لشيخ عصري منفتح على منجزات حضارة الدار التي ينتمي إليها. شيخ لا يمثل الإسلام بإطلاق، بل حصراً «إسلام دار الحلبة».

«عالم جديد وإسلام جديد»: ذلك هو التعليق الذي يديره ابن فطومة في نفسه عندما يدعوه الشيخ حمادة إلى تناول طعام الغداء في بيته: «رحّبت بالدعوة لأنغمس في حياة الحلبة. سرنا معاً حوالي ربع ساعة إلى شارع هادئ تحف به أشجار الأكاسيا على الجانبين. واتجهنا إلى عمارة أنيقة يقيم الإمام في دورها الثاني. لم أشك أن الإمام من الطبقة الوسطى. ولكن جمال حجرة الاستقبال دلّني على ارتفاع مستوى المعيشة في الحلبة. وصادفتني تقاليد غريبة تعتبر في وطني بعيدة عن الإسلام. فقد رحّبت بي زوجة الإمام وكريمتها بالإضافة إلى ابنيه. وتناولنا الغداء على مائدة واحدة، بل قُدّمت إلينا أقداح نبيذ. إنه عالم جديد وإسلام جديد. وارتبكت لوجود المرأة وكريمتها. فمنذ بلغت مشارف الشباب لم تجمعني مائدة طعام مع امرأة، لا أستثني من ذلك أمي نفسها. ارتبكت وغلبني الحياء، ولم

أمس قدح النبيذ. قال الإمام باسماً: دعوه لما يريحه. فقلت: أراك تأخذ برأي أبي حنيفة؟ فقال: لا حاجة بنا إلى ذلك، فالاجتهاد عندنا لم يتوقف، ونحن نشرب مجاراة للجو والتقاليد، ولكننا لا نسكر».

قطيعة ثانية يريد ابن فطومة استبعادها من مدينته الفاضلة الإسلامية، هي القطيعة بين الدين والفن الديني، لا سيما في شكله المسرحي والسينمائي: «في اليوم التالي اكتريت هودجاً (= سيارة)، طاف بي بمعالم العاصمة الهامة... وأخبرني المرشد أن أهل الديانات المختلفة يمثلون سير أنبيائهم في الجوامع والكنائس والمعابد. فأعلنت عن رغبتي في مشاهدة سيرة نبيّنا عليه الصَّلاة والسَّلام. فمضى بي إلى أكبر جامع في العاصمة، وجلست بين المشاهدين، وراح قوم يمثلون السيرة في باحة الجامع من بدايتها إلى نهايتها. رأيت فيما خُيّل إلي النبي والصحابة والكفار، وهو ما اعتبرته جرأة تقارب الكفر، ولكن كان عليّ أن أرى كل ما يستحق التسجيل. وأثر فيّ الشخص الذي يقوم بدور الرسول للحد الذي صدقته، فانفعلت به انفعالاً فاق كل تصور حتى رأيته في المنام. وقلت لنفسي: إن ما يدهشني حقاً هو أن إيمان هؤلاء الناس صادق وأمين».

حلم ثالث داعب مخيلة ابن فطومة في دار الحلبة: إلغاء مقولة أهل الذمة. فعندما قرر التوطن في عاصمتها والزواج بسامية، ابنة الشيخ حمادة السبكي، كان لا بد من أن يبحث عن عمل يقوم بأوده وأود أسرته الجديدة: «اقترح عليَّ الشيخ حمادة السبكي المشاركة في محل لبيع التحف والحلي، فوافقته بحماس. وكان شريكاي شقيقين مسيحيين، وكان محلهما يوجد بميدان الفندق. واقتضى العمل أن أبقى في المحل معهما سحابة النهار. فأقبلت على العمل ـ لأول مرة في حياتي ـ بنشاط محمود».

وكان زواجه بسامية هو المظهر الرابع لجمهوريته الطوباوية الصغيرة. جمهورية تقرّ للمرأة ـ الجنس المضطهَد في دار الوطن ـ بالمساواة التامة مع الرجل، كما بالعاقلية التامة: «سألتني سامية عن الحياة في دار الإسلام وعن دور المرأة فيها. ولما وقفتْ على واقعها انتقدته بشدة، وراحت تعقد المقارنات بينه وبين المرأة في عهد الرسول والدور الذي لعبته، حتى قالت: الإسلام يذوي على أيديكم وأنتم تنظرون».

وليس من قبيل المصادفة أن يتزوج ابن فطومة بسامية وأن ينجب منها مثنى وثلاث ورباع. فسامية امرأة ورمز، تماماً مثلما كانت من قبلها عروسة. فبعد غريزة الشباب يأتي طور عقل سن الرشد. وعلى هذا النحو تتطابق عقلانية دار الحلبة مع رمزها الأنثوي كما مع رمزها الفصلي: «تجلت الأمومة للعين والصيف يطوي آخر صفحاته. ووردت نسائم الخريف مترعة بالرطوبة وظلال السحب. وكل يوم أكتشف من عالم زوجتي المحبوبة جديداً. إنها معتزة بنفسها في غير غرور، مغرمة بالمناقشة... كنت مغرماً بالأنثى الكائنة فيها... غير أن شخصيتها كانت أصدق

وأقوى من أن تذوب في ملاحة الأنثى الناضجة. وجدت نفسي وجهاً لوجه مع ذكاء لماع، ورأي مستنير، وطبيبة ممتازة، واقتنعت بتفوقها عليّ في أمور كثيرة فساعدني ذلك، أنا الذي لم أر في المرأة إلاّ متعة للرجل».

وليس من قبيل المصادفة أن يلتقي ابن فطومة مصادفة بعروسة في آخر أيام إقامته في دار الحلبة ليكتشف أنها تزوجت من «رجل بوذي واعتنقت ديانته». فالطاقة الليبيدوية، بحسب الاصطلاح الفرويدي، قد آذنت بالاستقالة، وإن كانت لا تزال تعرف بقية من اندفاع واختلاج: «اهتز صدري اهتزازة عنيفة وتفجّرت من جدرانه ينابيع أسى وحنين. غمرته دفقات حارّة من الماضي حتّى أغرقته. ولا أستبعد أن الحب القديم رفع رأسه ليبعث من جديد. ولكن الواقع الجديد كان أقوى وأثقل من أن تعبث به الرياح».

ومع ذلك، فإن الرحالة الذي في ابن فطومة ما كان له أن يقبل بأن يكون هذا «الواقع الجديد»، على ما فيه من مكاسب حضارية كبرى، هو الواقع النهائي. ثم إن دورة العمر نفسها كانت تقتضي منه أن يشدّ الرحال من جديد. ذلك أنه حتى وإن يكن من القدر البيولوجي للإنسان أن تتوقف طاقته الليبيدوية في منتصف الطريق، فإن من شرطه، كموجود حرّ، أن توالي غريزة المعرفة فيه الشوط إلى نهايته. ومن هنا قرار ابن فطومة الارتحال إلى دار الأمان، ولو في شتاء العمر، وهي الدار التي ما تسنّى لأستاذه الشيخ مغاغة أن يزورها نظراً إلى قيام حرب أهلية فيها في حينه. وبالفعل، كانت تجربة اليوطوبيا الاشتراكية لا تزال قيد مخاض عندما كان مثقف عصر النهضة يتهيأ لتسليم دوره التاريخي إلى تلميذه مثقف العصر.

دار الأمان

الأمان الذي تستمد منه الدار اسمها ليس أمان الوجود، بل أمان المعاش.

فأول ما يميز دار الأمان أنها، بالمقابلة مع دار الحرية، دار المساواة، دار الأمن الاقتصادي، الدار التي لا تعرف البطالة ولا تميّز بين أغنياء وفقراء: «الجميع يعملون، لا يوجد عاطل، لا توجد امرأة غير عاملة... كل فرد يعد لعمل ثم يعمل، وكل فرد ينال أجره المناسب. الدار الوحيدة التي لا تعرف الأغنياء والفقراء. هنا العدل الذي لم تستطع دار أخرى أن تحقق جزءاً منه... كلها عمائر عظيمة ومتشابهة، لا توجد سرايات ولا دور منفردة ولا عمائر عظيمة وأخرى متوسطة. الفروق في

الأجور يسيرة، الجميع متساوون إلاّ من يميّزه عمله، وأقل أجر يكفي لإشباع ما يحتاجه الإنسان المحترم من مأوى وغذاء وكساء وتعليم وثقافة وتسلية أيضاً».

لكن مجتمع «العدالة الشاملة» هذا تزاوجه دولة رقابية لا نظير لها في أي دار زارها ابن فطومة. فمنذ وطئتها قدماه صار له مرافق ملازم كظله: إنه «فلوكة» المرشد و«مندوب مركز السياحة» الذي ليس له من السياحة سوى اسمها: «غادرنا المركز وفلوكة يتبعني صامتاً كأنه ظلي وقد سلبني روح المغامرة والحرية... واقتربنا من الفندق الذي لاح فخماً عظيماً لا يقلّ روعة عن فندق الحلبة. أما الحجرة فكانت أقل في المساحة وأكثر بساطة... ولاحظت وجود سريرين بها جنباً إلى جنب، فتساءلت بقلق: ما معنى وجود السرير الآخر؟ فأجاب فلوكة بهدوء: إنه لي. فسألته باحتجاج لم أعن بإخفائه: أتنام معي في حجرة واحدة؟ فقال من دون أن يخرج عن هدوئه: هذا هو النظام المتبع في دارنا. فتساءلت متذمراً: إذن لن أحظى بالحرية هنا إلاّ في دورة المياه! فقال ببرود: ولا هذه أيضاً».

لكن باستثناء حضور المساواة وغياب الحرية، فإن دار الأمان ما كانت تختلف اختلافاً بيّناً في المستوى الحضاري عن دار الحلبة، وهذا ما كان مبعث أسى لابن فطومة المرغم، بحكم مرجعيّته إلى «دار الإسلام»، على المداورة الدائمة لآلية القياس والمقارنة: «في اليوم التالي زرنا مصانع ومتاجر ومراكز للتعليم والطب. الحق إنها لم تكن تقلّ عن أمثالها في الحلبة عظمة ونظاماً وانضباطاً[93]. واستحقت دائماً إعجابي وتقديري، وهزّت عقيدتي الراسخة في تفوّق دار الإسلام في الحضارة والانتاج».

93. لنتذكّر أن ابن فطومة يسجّل الوقائع من موقعه الزمني في مطلع الثمانينات. ويومئذ ما كان ظاهر الأنظمة الإشتراكية يشفّ بعد عن مدى فواتها الحضاري الباطن.

ولكن رغم هذا الظاهر من التقدّم الحضاري فإن ابن فطومة، العاشق بوصفه قناعاً لنجيب محفوظ لمبدأ الحرية، ما استطاع أن يبدي ارتياحاً ولا أن يبطن تعاطفاً مع تلك الدار التي «وضعت الحرية تحت المراقبة». فلا هو أحبّ طقسها: «شتاؤها قاتل، خريفها قاسٍ، ربيعها لا يحتمل». ولا ارتاح «لتجهم الوجوه وصلابتها وبرودها المخيم». ولا استهوته تكرارية المساواة «في الملابس واللون والوزن». ولا استذوق نمطية «الرؤية المتماثلة». ولا اطمأن إلى الطمأنينة الاقتصادية الراسخة لرعاياها إلى حد «ينذر بالخمول». وأهم من ذلك كله أنه ما استطاب، وهو الحرّيّ المذهب، نظامها السياسي الشمولي الذي ذكره «بنظام الخلافة في الإسلام»: «رئيس تنتخبه الصفوة التي قامت بالثورة، ويتولى منصبه مدى الحياة.... إنه المهيمن على الجيش والأمن والزراعة والصناعة والعلم

والفن، إذ إن الدولة هي صاحبة كل شيء». وأسوأ ما أساءه مشهد «الرؤوس المقطوعة» لـ «أعداء الشعب» التي عرضها الفرسان على أسنّة رماحهم «منفصلة عن أجسادها» يوم الاحتفال بعيد انتصار الثورة: «غاص قلبي من فظاعة المنظر ونظرت نحو فلوكة فقال باقتضاب: خونة متمردون! أزعجك منظر الرؤوس المقطوعة؟... ضرورة لا مفر منها. نظامنا يطالبنا بألا يتدخل إنسان فيما لا يعنيه، وأن يركز كل فرد على شؤونه. فالمهندس لا يجوز أن يثرثر في الطب، والعامل لا يجوز أن يخوض في شؤون الفلاح، والجميع لا شأن لهم بالسياسة الداخلية أو الخارجية. ومن تمرد على ذلك فجزاؤه ما رأيت!... أدركت أن الحرية الفردية عقوبتها الإعدام في هذه الدار، واعترتني لذلك كآبة شديدة، وحنقت على فلوكة لإيمانه المتعصب بما يقول».

هل معنى ذلك أن ابن فطومة يصدر حكم إدانة شاملة على واقع دار الأمان وفلسفتها معاً؟ العكس يكاد يكون هو الصحيح: فما كان لدار الأمان إلاّ أن تمارس عليه قدراً من الجاذبية ما دامت تحتضن واحداً من المثالين اللذين ما فتئت البشرية، منذ بداية تاريخها الحضاري، تتقلب بينهما: الحرية والمساواة. فنضال البشرية في سبيل المساواة لا يقلّ إثارة للإعجاب عن نضالها في سبيل الحريّة. ولكن الصعوبة كانت، ولا تزال، تكمن في الجمع بين هذين القطبين اللذين ينزع كل منهما إلى أن يفرز من ذاته ما ينقض الآخر. فالحرية مولدة بطبيعتها للامساواة، وإلا كفّت عن أن تكون هي الحرية. والمساواة لا تقوم لها قائمة إلاّ بقدر ما تحدّ وتضبط، وتقمع عند الضرورة، التفاوت الذي من طبع الحرية أن تولده. ولئن تكن دار الأمان قد وضعت «الحرية تحت المراقبة»، فإن ابن فطومة لا ينكر لها أنها أفلحت في القضاء على «امتيازات الأسر والقبائل والطبقات في المجتمعات الأخرى التي يسودها الظلم والفساد، حتى بات صعباً على مراقب مثله أن يستشعر «بوجود فوارق طبقية حقيقية» فيها. ومن هنا ازدواجية موقفه منها وحكمه عليها: «إنها دار عجيبة. أثارت إعجابي لأقصى حد، كما أثارت اشمئزازي لأقصى حد».

والواقع أنه إن يكن من حكم إدانة قطعي يصدره ابن فطومة، فهو على نظام الدار وواقع الدار التي منها جاء وإليها مرجعه: «استغفرت الله في سرّي طويلاً. قد يجد المرء لوثنية دار المشرق عذراً، ومثلها دار الحيرة، ولكن دار الأمان، بحضارتها الباهرة، كيف تبوئ عرشها رجلاً منها فتنزله منزلة الإله؟... ولكن ساءني أكثر ما آل إليه حال الإسلام في بلادي. فالخليفة لا يقل استبداداً عن حاكم الأمان، وهو يمارس انحرافاته علانية، والدين نفسه تهرأ بالخرافات والأباطيل، أما الأمة فقد افترسها الجهل والفقر والمرض، فسبحان الذي لا يحمد على مكروه سواه».

دار الغروب

هذه الدار لا تطابق أي مكان جغرافي أو حضاري أو أيديولوجي. بل ما هي بـ «دار» إلاّ بالمعنى الصوفي للكلمة. فهي محض «محطة» أو «مقام» على «الطريق»، علماً بأن هذه الكلمة الأخيرة نفسها ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الذي لها في مصطلحات الصوفية.

فدار الغروب هي دار العزوف والاستقالة. دار نهاية العمر والاستعداد للمفارقة الكبرى. دار الارتداد إلى رحم الذات تهيؤاً لتلك الولادة الثانية التي اسمها الموت.

ابن فطومة، الذي حرر، من خلال دفتر رحلته، ما يمكن أن نسميه «الوصية الأيديولوجية» لنجيب محفوظ، يكفّ في نهاية الرحلة عن أن يكون قناعاً ليغدو هو الوجه.

فنجيب محفوظ، الذي أثبت في العديد من رواياته أنه منتمٍ كبير، حمل على الدوام في طياته وطيات رواياته جنين متصوف كبير. وتجربة الروح وعالم الغيب ما كانت له في يوم من الأيام أقل إغراء من تجربة الالتزام السياسي والأيديولوجي. فنجيب محفوظ، الذي أرسى قدميه بثبات كروائي ملتزم في واقع عصره، ما كان يطيب له شيء، كروائي ميتافيزيقي، مثل محاولة النظر في الجانب الآخر من المرآة. فمبدأ الواقع يجد تكملته، لا نقيضه، في مبدأ ما بعد الواقع. وهذا على الأقل ما دام الإنسان كائناً فانياً. فالإنسان هو وحده بين الموجودات الذي يعي أنه برسم الموت. ومن ثم فإنه الوحيد أيضاً بين الموجودات الفيزيقية الذي يصدق فيه الوصف بأنه أيضاً كائن ميتافيزيقي.

دار الغروب هي تلك الدار الزمانية، اللامكانية، التي يطغى فيها، في نهاية دورة العمر، سؤال عالم الغيب الميتافيزيقي على سؤال عالم الواقع الأيديولوجي.

دار بلا أسوار ولا حرّاس ولا فندق غرباء. دار ظاهرها «صحراء مترامية مستوية» وباطنها «أرض معشوشبة، نثرت على أديمها أشجار النخيل والفاكهة، تتخللها عيون مياه وبحيرات». ولكن العين لا تستشف باطنها هذا، خلف ظاهرها ذاك، إلاّ إذا بصرت بها على ضوء تلك الشمس التي تشع من داخل كل إنسان عندما يتحوّل هو نفسه إلى محض كائن داخلي: «انتظرت مشوقاً حتى أشرقت الشمس. لعلها أجمل شمس عرفتها في حياتي، فهي نور بلا حرارة أو أذى، يزفها نسيم عليل ورائحة طيبة، وترامت أمامي غابة غير محدودة...».

هذه الغابة الفردوسية، التي بدت «في أول الأمر خالية من البشر»، كانت في الواقع ـ الواقع النفسي لا الواقع المادي ـ مسكونة. ولكن ما كان لسكانها حضور ـ كما في كل جنات الصوفية ـ إلاّ بغيابهم: «خيل إليّ في أول الأمر أنها خالية من البشر، حتى رأيت أول آدمي متربعاً تحت نخلة،

كهلاً أبيض الشعر مرسل اللحية، فدنوت منه كأني عثرت على كنز وقلت له: السلام عليك يا أخي... ولكن لم يبد عليه أنه سمعني، فكررت السلام وقلت: إني رحالة وفي حاجة إلى كلمة تضيء لي الطريق... فلم تند عنه نأمة، وظل غائباً في ملكوته فسألته: ألا تريد أن تتحدث معي؟ فلم يظهر عليه أي رد فعل وكأنما لا وجود لي، فآيسني منه، فتحولت عنه مرغماً وواصلت السير. وكلما أوغلت صادفني آخر على مثل حاله، رجل أو امرأة، فأبذل المحاولة من جديد ولا ألقى إلاّ الرفض والتجاهل، حتى خيّل إليّ أنها غابة من الصم البكم العمي. ألقيت نظرة شاملة مفتونة على الجمال من حولي وغمغمت «إنها جنة بلا ناس». تناولت من الفواكه الساقطة على الأرض حبات حتى شبعت، ثم رجعت إلى متاعي، فرأيت التجار وهم يملأون أجولتهم بالفاكهة بلا حساب ولا رقيب. ولما رآني صاحب القافلة، ضحك وقال: هل استطعت أن تستنطق أحداً منهم؟ فحركت رأسي بالنفي فقال: إنها جنة الغائبين، لكن خيراتها مبذولة بلا حساب...».

هي إذن دار تُعلَّق فيها جميع مقولات عالم الواقع: الاجتماع، الخطاب، التواصل، العمل، الإنتاج، الاستهلاك (إلاّ بالنسبة إلى من لا يزال يرحل في سبيل التجارة، لا في سبيل المعرفة). بل حتى «المناخ»، تلك المقولة المتحكمة في رحلة ابن فطومة برمزية الحضارات، تُسحَب من التداول: «قلت وأنا ثمل بنشوة فوز: ما أجمل جو الصيف هنا. فقال الرجل: هكذا في جميع الفصول!».

والواقع أن التجرد من الواقع، لا التقيّد بمقولاته، هو دستور المقام في دار الغروب. ومن هنا قرار ابن فطومة بالتخفّف من حمولة زناره من الدنانير وبالاستغناء عن التعامل بالمال الذي هو المحدد الأكبر للعلاقة بالواقع في عالم البشر الواقعي. فالعري من المال، وحتى من اللباس («إلاّ مما يستر العورة»)، ومن قيود الجسد في الجسد، «أول درجة في السلم» للارتقاء فوق الواقع وللطيران «بلا أجنحة». وبعد التجرد يأتي مقام «التركيز الكامل»: «فبالتركيز الكامل يغوص الإنسان في ذاته»، كما يقول شيخ الحلقة لمريده الجديد، ويمتلك القدرة على أن يستخرج من ذاته «القوى الكامنة فيها»، ويكتشف ما فيه من «كنوز مطمورة». أما «التقنية» للوصول إلى ذلك كله فهي «الغناء» الذي يحرر العالم من نثر العالم، وينوب في التجربة المولوية مناب الصلاة في التجربة الدينية، و «يوثق المودة» بين المريد و «بين روح الوجود»: «في أعقاب الفجر كنت أول من قصد مجلس مولاي. ولحق بي نفر من القادمين الجدد فجلسنا على هيئة هلال، عرايا إلاّ مما يستر العورة. وقال الشيخ: أحبّوا العمل ولا تكترثوا للثمرة والجزاء... وراح يغني ونحن نردد غناءه. وقد رفعني الغناء إلى عالم آخر. وعند كل مقطع تدفق من وجداني ينبوع قوة».

وتداركاً لسوء تفاهم محتمل، فلنقل إن تجربة ابن فطومة الصوفية هي من طبيعة روحية أكثر منها دينية. فهي الجواب الوحيد المتاح للإنسان، الذي لم يحسم الشك بيقين، عن سؤال الموت. فسواء أكان الموت سرداباً إلى العالم السفلي أم مرقاة إلى العالم العلوي، أم محض واقعة فيزيقية تعلن نهاية الحياة بالمعنى التشريحي الصرف للكلمة، فإنه يبقى سؤالاً أكثر منه جواباً، وسؤالاً من طبيعة ميتافيزيقية ومجاوزاً بالتالي لشرط الإنسان من حيث هو محض حيوان بيولوجي. وبرغم كل كشوف العلم، فإن تجربة الموت تظل، على الأقل كتجربة شخصية، غير قابلة للعقلنة التامة. وما لا يجيب عنه العقل لا مناص من أن تجيب عنه الميتافيزيقا. وحيث يصمت العقل تنطق لا محالة «القوى الخفية». وابن فطومة عقلاني كبير، ولكنه على قدر كبير أيضاً من الرهافة الميتافيزيقية. وإيمانه بالعقل لا يمنعه من أن يترك الباب مفروجاً أمام عمل القوى الخفية. إن لم يكن في ربيع العمر وصيفه وخريفه، فعلى الأقل في شتائه. وإن لم يكن في هذا العالم، فعلى الأقل في ما يمكن أن يكون عالماً آخر، أي في «دار الجبل» حيث «بالعقل والقوى الخفية يكتشفون الحقائق ويحققون العدل والحرية والنقاء الشامل».

ومع ذلك، نظلم ابن فطومة ظلماً كبيراً لو توهمنا أن تقدمه في العمر يمنعه من أن يُخْضِع لمبدأ العقل والوعي النقدي نزعته إلى التصوف. فابن فطومة، الذي أقام في «دار الحلبة» وتزوج منها وأنجب، يعلم أن العلم والتصور العلمي للعالم قلّصا هامش «الروح» إلى حد أدنى. ثم إنه يدرك، وهو الذي عاصر تجربة بناء اليوطوبيا الشيوعية في «دار الأمان»، أن أيديولوجيا العصر قلّصت أيضاً هامش الميتافيزيقا. فالماركسية التي تطابقت إلى حد كبير في عصر ابن فطومة مع أيديولوجيا العصر، ناصبت التصوّف العداء وحكمت عليه بالنفي من مدينتها الفاضلة لتعارضه الجذري مع ما سمّته التصور المادي للتاريخ. ثم إن «دار الأمان» كانت في حالة حرب مع «دار الحلبة»، والموقف التصوّفي يتنافى ومقتضيات الأيديولوجيا الجهادية. فـ «التكية» لا مكان لها في عالم الصراع الطبقي والنضال الإنتاجي. ومن هنا النهاية العنيفة لتجربة ابن فطومة المولوية: «استيقظنا على جلبة وصهيل خيل. ونظرنا فرأينا المشاعل منتشرة فوق الأرض كالنجوم، رأينا جيشاً من فرسان ورجالة يطوق دار الغروب دون سابق إنذار... من النظرة الأولى اكتشفت أنهم من جيش دار الأمان... وقال القائد: بالنظر إلى الحرب الدائرة بيننا وبين الحلبة، وبناء على ما بلغنا من أن الحلبة تفكر في احتلال دار الغروب لتطوق دار الأمان، فقد اقتضت دواعي الأمن أن نحتلّ أرضكم. ساد الصمت ولم يعلق أحد من جانبنا بكلمة. فقال القائد: إذا أردتم البقاء فعليكم أن تزرعوا الأرض وتنضمّوا إلى البشر العاملين، وإلاّ فسوف نعد لكم قافلة تحملكم إلى دار الجبل».

دار الجبل

اسم بلا مسمّى خارج حدود الزمان والمكان. سراب يبتعد كلما تراءى للقافلة أنها تقترب منه. جبل يخفي جبلاً في خداع لامتناهٍ للبصر، وبين كل جبل وجبل «صحراء قد ترامت كأنها بلا نهاية». دار كأنها «المعجزة» ما رجع أحد «ممن زارها»، ولا يعرف أحد ترك «كتاباً عنها أو مخطوطاً». فهي «سرّ مغلق» ودار متعالية بإطلاق: «جبل يعلو على السحب ويتحدّى الأشواق».

عند سفح هذا الجبل تتوقف القافلة بابن فطومة: فليس لأحد أن يواصل الرحلة إلاّ «على الأقدام كما واصلها السابقون». فالموت تجربة شخصية، وليس لأحد في هذه التجربة أن ينوب مناب أحد.

ولكن ماذا بعد الموت؟ هذا هو السؤال الكبير الذي يتركه ابن فطومة معلقاً كجبل دار الجبل المعلّق بين السحب. هل الموت نهاية الحياة أم هو البداية لحياة أخرى؟ ظاهر العنوان، الذي وضعه ابن فطومة للفصل الأخير من رحلته، يؤكد أنها «البداية». ولكن بما أننا تعرفنا في ابن فطومة لاعباً كبيراً بالكنايات، فليس يشقّ علينا أيضاً أن نتأول «البداية» على أنها كناية عن ضدها: «النهاية». وهذا التأويل ينسجم، ولا يتنافر، مع وصف دار الجبل بأنها «دار الكمال الذي ليس بعده كمال». فههنا أيضاً قد نكون أمام تورية، وقد تكون الجملة قابلة، بفضل طواعية العربية كما يداورها قلم نجيب محفوظ، لقراءة دلالية يعاكس باطنها ظاهرها: فدار الجبل، والحال هذه، دار النهاية التي ليس بعدها نهاية.

ونحن نزعم أن نجيب محفوظ تقصَّد ألا يحسم، فترك الاحتمالين كليهما قائماً.

ولعل كل فن نجيب محفوظ، البالغ أعلى أشكال أصالته في الرواية الحكائية الكنائية، يكمن في تلك القدرة اللامحدودة على مداورة اللغة وعلى إبقاء الكنايات مفتوحة: فكبير الروائيين العرب هو أيضاً كبير الكنائيين العرب.

أما ابن فطومة، الناطق المقنَّع والسافر معاً بلسانه، فقد ترك سؤال الميتافيزيقا الكبير معلقاً، واكتفى، وهو يتأهب «للمغامرة الأخيرة بعزيمة لا تقهر»، بتسليم دفتر رحلته إلى صاحب القافلة ليسلمه بدوره إلى «أمين دار الحكمة»: «ففيه من المشاهد ما يستحق أن يعرف، بل به لمحات عن دار الجبل نفسها تبدد بعض ما يخيّم عليها من ظلمات وتحرك الخيال لتصور ما لم يعرف منها بعد».

وفي المرة اليتيمة التي يتدخل فيها نجيب محفوظ ليمارس حقه كمؤلف «من الخارج» فإنما ليضيف قائلاً على سبيل التعليق الختامي:

«بهذه الكلمات خُتِم مخطوط رحلة قنديل محمد العنابي الشهير بابن فطومة.

«ولم يرد في أي كتاب من كتب التاريخ ذكر لصاحب الرحلة بعد ذلك.

«هل واصل رحلته أو هلك في الطريق؟

«هل دخل دار الجبل وأي حظ صادفه فيها؟

«وهل أقام بها لآخر عمره أو رجع إلى وطنه كما نوى؟

«وهل يعثر ذات يوم على مخطوط جديد لرحلته الأخيرة؟

«علم ذلك كله عند عالم الغيب والشهادة».

مرة أخرى وأخيرة إذن يترك نجيب محفوظ الاحتمالات كلها قائمة. وهو إذ لا يضيف إلى معلوماتنا عن دار الجبل سوى علامة استفهام كبرى، فإنه يثبت بذلك أنه يتقن أيضاً قواعد اللعبة الميتافيزيقية، وهذا في إطار ثقافة ـ كالثقافة العربية الحديثة ـ استغنت بيقين الدين أو بيقين الأيديولوجيا عن قلق الميتافيزيقا.

صورة «الأخرى» في الرواية العربية: من نقد الآخر إلى نقد الذات في «أصوات» سليمان فياض

من وجهة نظر سوسيولوجية صرفة تكاد مقولة «الآخر» أن تكون مقولة مؤسِّسة للرواية العربية، وهذا بمعنيين:

أولاً من حيث نشأة الرواية وظهورها، بل حتى تطورها، في الثقافة العربية الحديثة كنوع أدبي طارئ ومستحدث ما كان مقيَّضاً له أن يرى النور قبل صدمة اللقاء بالغرب. فالرواية، كنوع أدبي، تكاد تكون بالتعريف «فن الآخر». ومهما تكن الجهود التي بذلت لاحقاً لتأصيل الرواية العربية، أي للبحث عن جذور تكوينية لها في الثقافة العربية الموروثة ـ وهي جهود ارتكزت أساساً على المزج، أو حتى الخلط، بين «الرواية» و«القصة» بمعناها «الحكائي» ـ فإنه ليس من قبيل المصادفة السوسيولوجية أن تكون أول رواية عربية مستكملة للشرط الفني هي رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم، أي تحديداً رواية تخصص لمشكلة لقاء الحضارات صفحات مركزية منها[94].

[94]. قد يذهب بعض مؤرخي الرواية العربية إلى أن أول رواية تستأهل هذا الاسم جينالوجياً في الثقافة العربية الحديثة هي رواية «زينب» لمحمد حسين هيكل الصادرة عام 1912 لا رواية «عودة الروح» الصادرة عام 1933. لكن سنلاحظ هنا أن «زينب»، من وجهة نظر الفن الروائي بما هو كذلك، هي بالأحرى «ما قبل رواية Pr!roman ».

ثانياً من حيث البنية الروائية، وتحديداً ما يتمحور من هذه البنية حول «البطولة» بمعناها الروائي. فبقدر ما أن الرواية هي بالضرورة «رواية بطل»، فلنا أن نلاحظ أنه ليس من قبيل المصادفة أيضاً أن يكون «للآخر»، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، دور كبير في «دور البطولة» في الرواية العربية. فبدءاً برواية توفيق الحكيم الثانية، «عصفور من الشرق» الصادرة عام 1938، اتجه فرع أساسي من الرواية العربية نحو التعاطي الحصري مع ما سنسميه إشكالية الأنتروبولوجيا الحضارية، أي إشكالية العلاقات ما بين «الشرق» و«الغرب» حسب تسمية أكثر كلاسيكية. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن الثمار التي أعطاها هذا الفرع في وقت لاحق كانت من أشهى ما أعطته شجرة الرواية العربية. وحسبنا هنا أن نذكر رواية الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال». ونستطيع أن نضيف، على سبيل المثال لا الحصر، «الحي اللاتيني» لسهيل إدريس، و «الساخن والبارد» لفتحي غانم، و «قصة حب مجوسية» لعبد الرحمن منيف، و «رصيف العذراء السوداء» لعبد السلام العجيلي[95]، و «الربيع والخريف» لحنّا مينه[96]، و «زمن الأخطاء» لمحمد شكري[97]، وأخيراً

«الظهر العاري» لهنرييت عبودي. وباستقراء هذه النماذج من رواية الأنتروبولوجيا الحضارية نستطيع، فيما يتعلق بدور البطولة الروائية، أن نقف عند سمتين اثنتين ترقيان باطرادهما إلى مصاف الثوابت البنيوية: أولاهما أن دور البطولة، الذي يضطلع به «الآخر» في هذه الروايات هو على الدوام الدور الثاني (حذارِ أن يُفهم أننا نقول: «الثانوي»)، وثانيتهما أن «الآخر» هنا أَوْلى بالتعريف بأنه «الأخرى».

95. هي عملياً قصة طويلة أكثر منها رواية.

96. لنعترف بأن هذه الرواية تعاني شيئاً من الترهل الفني نتيجة لانخفاض في درجة الضغط والتوتر النفسي كما الفني.

97. الجزء الثاني من رواية السيرة الذاتية: الخبز الحافي.

وبالفعل، إن بطل رواية الأنتروبولوجيا الحضارية هو على الدوام ذكر شرقي، بينما المضطلعة بدور البطولة الثانية، كمجاوبة للبطل الأول، هي على الدوام أيضاً أنثى غربية. ونحن نستخدم هنا تعبير «ذكر» و«أنثى» عن وعي وقصد، لأنه في أكثر «هذه الروايات، التي تطرح من زوايا مختلفة مسألة علاقات الشرق بالغرب، تنزع الإشكالية الحضارية إلى أن تتلبس طابعاً جنسياً صريحاً. فالبطل الروائي الشرقي، الذي افتقد المرأة في مجتمعه ولم يعانق منها ـ عندما كان يعانقها ـ سوى شبحها، لم يرَ أحداً في الغرب سوى المرأة الغربية. وبما أنه كان سليل مجتمع يعاني صدمة حضارية، أو ما يمكن أن نسميه جرحاً نرجسياً أنثروبولوجياً، هو جرح المجتمع الشرقي الذي اكتشف نفسه متأخّراً في مرآة الغرب المتقدّم، فقد طاب له أن يغطس حتى أذنيه في لعبة تجنيس العلاقات الحضارية. فالبطل الروائي الشرقي، المكتوي بنار عقدة الخصاء الحضاري، كان يسيراً عليه أن يوهم نفسه بأنه لو ركب المرأة الغربية فقد ركب الغرب بأسره[98]. وعلى هذا النحو، وتماماً كما فعل مصطفى سعيد، بطل «موسم الهجرة إلى الشمال»، فقد حوَّل فراشه إلى ساحة حرب حضارية. وعلى هذا النحو أيضاً تحولت «الرجولة»، منسوبة إلى الشرق، إلى سلاح، وتحولت «الأنوثة»، منسوبة إلى الغرب، إلى جرح، وتحول فعل الحب إلى فعل انتقام. وبدلاً من أن يكون الليبيدو طاقة للحب كما عند فرويد، أو طاقة للحياة كما عند يونغ، تكشَّف عن أنه طاقة للكره والموت والتدمير. فهو مبعوث ثاناتوس Thanatos وليس رسول إيروس [99] Eros.

98. نقتبس هذا التعبير، مع التحوير المناسب، عن نجيب محفوظ الذي وضع على لسان بطله في بداية ونهاية ـ وكان بورجوازياً صغيراً مشدوداً بالهوى والحساب إلى فتاة ارستقراطية ـ قوله إنه كان يتوهم أنه لو ركبها فقد ركب طبقتها بأسرها.

99. لمزيد من التفصيل، انظر كتابنا: «شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية»، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت 1997.

على أنه يتعيَّن علينا هنا تحديداً أن نفتح ضرباً من قوسين لنشير إلى مشروطية خاصة يخضع لها ماصدق هذا الحكم التعميمي. فالعلاقة التي تربط ـ أو تفصل ـ بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية ليست منسوجة على منوال واحد من التوتر. فهذه العلاقة تبلغ أقصى درجات توترها في روايات الأنتروبولوجيا الحضارية التي تدور أحداثها في متروبولات المستعمرات السابقة. ففي باريس ولندن تحديداً، يبدو الجرح الأنتروبولوجي مضاعف الفاعلية بالنسبة إلى البطل الروائي الشرقي بحكم اقترانه بالجرح الاستعماري. و «موسم الهجرة إلى الشمال» تمثّل الأنموذج الناجز لعلاقة متوترة، حدّها الأول الجنس وحدّها الثاني الموت. أما في الروايات التي تدور أحداثها في بلدان أو مدن أوروبية ليس لها ماضٍ كولونيالي، مثل «الساخن والبارد» التي مسرحها الدانمرك أو «قصة حب مجوسية» التي مسرحها يوغوسلافيا، فإن العلاقة الجنسية بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية تجنح في الغالب إلى أن تتغلف بظاهر من الحب والتعاطف الوجداني. ولكن في هاتين الحالتين جميعاً لا يحضر «الآخر» على مسرح الحدث إلا في دور البطولة الثانية وفي إهاب من التأنيث.

والحال أن النقلة النوعية التي أحدثها سليمان فياض في مسار رواية الأنتروبولوجيا الحضارية برائعته «أصوات» التي أصدرها عام 1972 هي خرقه لثوابت المخطط الذي سارت عليه تلك الرواية، منذ أن أعطاها توفيق الحكيم قالبها الأول وشبه النهائي في «عصفور من الشرق»، من ثلاثة مناحٍ:

فقد عكس، أولاً، المسار الجغرافي للأحداث: فليس الذكر الشرقي هو من يذهب إلى الغرب، بل الأنثى الغربية هي التي تأتي هذه المرة إلى الشرق.

وعكس، ثانياً، دور البطولة. فالبطولة الأولى في «أصوات» تعود حصراً وحكراً إلى سيمون الفرنسية، زوجة المغترب المصري حامد البحيري. وهي تستغرق هذا الدور إلى درجة تنتفي معها كل إمكانية لبطولة ثانية، ولا يبقى لسائر الأبطال سوى أدوار ثانوية. وهذا ليس على مستوى شخصيات الرواية فحسب، بل كذلك على مستوى بنيتها التقنية. فلئن كانت الرواية تحمل اسم «أصوات»، فهذا على وجه التحديد لأنها مروية، بضرب من المحاكاة للجوقة في المسرح الإغريقي، بأصوات سبع شخصيات ثانوية: خمسة من الذكور واثنتين من الإناث من قرية «الدراويش» المصرية. ومع أن الفرنسية سيمون لا تستقل بأي صوت منفرد، فإن الأصوات المصرية السبعة لا مدار لكلامها إلا عنها. فهي تقوم لأفراد الجوقة مقام مركز الدائرة لمحيطها. ولئن تكن هي الصامتة الوحيدة من وجهة النظر التقنية، فلأن كل الناطقين إنما ينطقون بلسانها أو عنها.

وعكس، ثالثاً، مفهوم «الآخر»، أو أدخل بالأحرى تنويعات جديدة وجريئة على جدلية «الذات والآخر»، وتفريعات لا تقلّ جدّة وجرأة على ما سنسميه جدلية «آخر الآخر». فسيمون الفرنسية تجسِّد في «أصوات» مفهوم الآخر تجسيداً مضاعفاً: فهي الآخر أولاً لأنها الوافدة من بلاد ذلك الآخر، بألف ولام التعريف، الذي هو الغرب، وهي الآخر ثانياً لأن هذه الوافدة من بلاد «الفرنجة» امرأة، ووفودها إنما هو على مجتمع ذكور متجذر في أبويته التقليدية حتى نخاع العظم. وبصفتها الأخروية المزدوجة هذه، فإن هذه «الخواجاية»، على حد تعبير الرواية، لن تكون الآخر بالنسبة إلى رجال القرية فحسب، بل ستكون «أخرى» حتى بالنسبة إلى أولئك «الأخريات» البلديات اللواتي هن نساء القرية. وأخرويتها المزدوجة هذه سترشحها لأن تكون موضوعاً مزدوجاً لشهوة ذكور القرية من جهة، ولحسد إناث القرية من الجهة الثانية. وبالفعل، إن مأساة سيمون ستدور على مستويين: رفضها الخضوع، قبالة ذكور القرية، لعملية التجنيس، ورفضها الخضوع، قبالة إناث البلدة، لعملية التشييء. وكما سيتبين لنا من التحليل اللاحق لأحداث الرواية، فإن مأساتها على المستوى الثاني ستكون أفجع بما لا يقاس من مأساتها على المستوى الأول. إذ إنها بإبائها أن تكون موضوعاً جنسياً لن تصطدم إلا بشهوة الذكور، ولن تزيدها في نهاية المطاف إلا اشتعالاً. ولكنها بإبائها أن تصير، في جسدها وفي روحها، شيئاً، فإنها لن تستثير من جانب متشيئات المجتمع الأبوي اللواتي هنّ إناثه سوى الحسد والكره والغضب: فهذه الأخرى التي تأبى الوقوف معهن على أرضية واحدة، ولو كضرَّة، إنما تنتصب أمامهن كالإهانة. فأنثى المجتمع الأبوي قد ترضى في نهاية المطاف بألا تكون مساوية لذكره بحكم قدرها التشريحي، ولكن ما تأباه وما يهينها في عين نفسها هو ألا تكون مساوية لأنثى أخرى يجمعها وإياها في الأصل القدر التشريحي نفسه. فالعبد الذي قد لا يكون أمامه من خيار آخر غير القبول بمصيره، قد يصبّ جام حقده، لا على سيِّده، بل على ندّه في العبودية الذي أفلح في أن يصير حراً. وما لم تحتمله إناث قرية «الدراويش» هو أن يردهن رفض «الخواجاية» المزدوج للتجنيس وللتشييء لا إلى دونية شرطهن الجنسي فحسب، بل كذلك إلى دونية شرطهن الوجودي.

وتتضامن مع هذا القلب المثلث الأبعاد للثوابت البنيوية لرواية الأنتروبولوجيا الحضارية غائية من طبيعة انقلابية هي الأخرى. فالآخر ـ ممثلاً بالفرنسية سيمون ـ لا يحضر حضوره الطاغي في «أصوات» إلا ليكون تكأة لنقد الذات. وهذه استراتيجية تضادّ مضادة تامة تلك التي أرسى توفيق الحكيم تقاليدها في «عودة الروح» ثم في «عصفور من الشرق»، والتي تمثلت في شقّها الأول في تمجيد الذات، وفي شقّها الثاني في نقد الآخر. وحسبنا هنا أن نستذكر تلك الصفحات الطوال التي كرسها توفيق الحكيم من «عودة الروح» للحديث ـ بلسان عالم فرنسي للآثار ـ عن القدرة

الأوزوريسية لمصر على الانبعاث الدائم والتجدد والانتصار على الزمن. وتعزيزاً لهذا المديح للذات واستمراراً له، انتقل توفيق الحكيم، في ثانية رواياته، إلى هجاء الآخر كما يتمثل في سوزي ديبون، صاحبة دور البطولة الثاني في «عصفور من الشرق». فمن خلال عملية ترميز مكشوفة ـ ولا تخلو من سذاجة ـ تتحول سوزي ديبون من عاملة متواضعة في شباك تذاكر مسرح الأوديون بباريس إلى غادة شقراء غادرة ولعوب، جميلة وأنانية «لا يعنيها إلا نفسها واستعباد غيرها»، مثلها مثل تلك «القارة الشقراء» التي ترمز إليها، أوروبا، «بنت آسيا وأفريقيا» التي أنكرت أبويها وكافأتهما على إنجابهما إياها بوضع الأصفاد في أقدامهما وألهبت ظهريهما بسياط عبوديتها وبهرت عيونهما ببهرج «مدنيتها الخلابة» ولوَّثت صفاءهما الروحي بماديتها الخسيسة. وتماماً كما فهم العصفور الشرقي «محسن» أن «فتاته الشقراء»، التي توَّجها ملكةً على عرش قلبه، لا تعدو أن تكون غانية «مجبولة بطين المكر والخداع»، «لاهية، عابثة، مادية، أنانية، لا تعرف غير حياة الواقع، ولا تحب الحياة إلا في الحياة»، كذلك سيفهم الشرق أن فتاته [= الغرب] التي هام بها وبمدنيتها الخلابة «ليست إلا غانية خليعة، لا قلب لها ولا ضمير، وليست لها أية قيمة روحية ولا خلقية، وأن مآلها السقوط، ممزقة الجسد، تحت موائد المعربدين، في ذلك الحان الذي تشرف نوافذه من جهة على المحيط الأطلنطي، ومن الجهة الأخرى على البحر الأسود!». والحال أن سليمان فياض الذي يحاذر الدخول في أية لعبة رمزية كونية من هذا القبيل، يطبق في «أصوات» استراتيجية مضادة تماماً: فهو يقلب عن تصميم ووعي، ودوماً بتوسّط الآخر، الرومانسية القومية ـ التي تجد مبررها التاريخي لدى توفيق الحكيم بكون مصر واقعة تحت الاحتلال البريطاني في زمن كتابة «عصفور من الشرق» ـ إلى ضرب من واقعية نقدية جذرية تجاه الذات.

ولنبادر حالاً إلى القول إن هذا التحوّل الاستراتيجي من نقد الآخر إلى نقد الذات يتمّ تنفيذه بمناورة تكتيكية بارعة. فنقد الذات لا يجري إسقاطه على دلالة الأحداث من الخارج، بواسطة تدخل مباشر من الروائي أو بواسطة خطاب مفارق قاطع للسيولة الروائية، كمثل خطاب نقد الغرب الذي يضعه توفيق الحكيم على لسان العامل الروسي المتصوف إيفان في «عصفور من الشرق»؛ بل يشكِّل نوعاً من موسيقى خلفية موحَّدة الإيقاع للأصوات السبعة التي تروي من منظورات مختلفة ما حدث لسيمون الفرنسية في قرية «الدراويش» المحتفلة بعودة ابنها المغترب حامد البحيري بصحبة زوجته الفرنجية. فالمؤلف يستغل جو الطقوسية الاحتفالية الذي يغلّف الرواية بأسرها ليجعل كل صوت من أصوات رواتها السبعة يمارس بنفسه، وبعفوية تامة، النقد الذاتي من خلال المقايسة بين المظهر اليومي المعتاد للقرية ومظهرها الاحتفالي الذي اضطرت إلى تلبّسه استعداداً لاستقبال «الآخر».

والحق أن الواقعة في ذاتها تستأهل التوقف عندها ملياً من وجهة نظر سوسيولوجية. فالنزعة الاحتفالية تكاد تكون رفيقاً دائماً للمجتمعات المغلقة التي لا تتعامل مع «الآخر» إلا في المناسبات، ولا تملك المرونة الكافية لدمجه أو للاندماج به، والتي يطيب لها من منظور تفاخري ـ وهو المنظور الذي يشكّل بدوره استطالة لازمة للمجتمعات المغلقة ـ أن تتخذ من ذلك الآخر مرآة مزدوجة: مرآة تعكس عليها، برسمه، صورتها وهي على أحسن مما هي عليه واقعاً، ومرآة تعكس عليها، برسمها هي، صورة محسَّنة عن ذاتها.

وأول من يفتتح اللعبة هو حامد البحيري نفسه. فابن «الدراويش» هذا، الذي غادر قريته قبل ثلاثين عاماً، و«فتح الله عليه في بلاد الأعاجم» فصار من «أغنياء باريس» ومالكاً لمتاجر أنيقة ولفندق شهير في «عاصمة النور»، هو من يبادر، وقد أرّقه «الحنين العميق إلى رؤية أهله وبلده»، إلى إرسال مبلغ ألفي جنيه إلى أخيه أحمد البحيري لإنفاقها على القرية وعلى البيت الذي ستنزل فيه زوجته سيمون التي أكّد في برقيته لأهله «أنكم سوف تحبونها كثيراً، وأنها سوف تحبكم بدورها، وبخاصة إذا كان مظهركم وسلوككم حسناً معاً». وهذا المظهر هو ما سيحرص مأمور البندر وعمدة القرية وأهلها وأهل حامد البحيري على إعطائه الأولوية المطلقة. ولقد كانت أوامر المأمور لعمدة القرية، ولمن هم في إمرته، واضحة قاطعة «بوجوب ظهور الدراويش بالمظهر اللائق أمام حامد، وبخاصة أمام زوجته سيمون الفرنسية، حتى نرفع رأس حامد أمام زوجته، ونرفع رأس الدراويش والناحية ومصر كلها أمام الخواجات جميعاً، ممثلين في شخص الست سيمون». ومثقف القرية، محمد بن المنسي، الذي تقف ثقافته عند عتبة الشهادة الثانوية[100]، يصوغ بدوره إشكالية المظهر هذه بلغة أكثر تطوراً نظرياً وأكثر توكيداً على ما يمثله حدث قدوم «الآخر» من قطيعة مع المجرى الطبيعي لحياة القرية: «فجأة، وعلى غير موعد، اختلّ الكون في أعيننا وعقولنا. حدثت ضربة قدر مفاجئة، قادمة من المجهول، من عالم الغيب الذي لا تدركه أبصارنا، ولا ترقى إليه عقولنا. الشمس لم تزل تشرق، وتغرب أيضاً في موعدها.. كل شيء يحدث كما هو، كما كان. وكل شيء كان، من قبل هذه المفاجأة التي انقضّت على قريتنا من غير موعد، يبدو طبيعياً في أعيننا، ومألوفاً لعقولنا. هذه هي الحياة، ولا حياة غيرها.. أما الآن، وقبل أن يحدث شيء مادي ملموس، يُمسك باليد ويرى بالعين، فقد أخذت عيوننا ترى ذلك الشيء الجديد الوافد، المثير للدهشة، يسقط على قريتنا من حالق، ونقع تحت وطأته في شعور بالتخلّف والعار، والترقّب المبهور الأنفاس، والخوف من أن نرى أنفسنا بعيون جديدة، ومن أن يرانا آخر، ذلك الآخر القادم من عالم الغيب الذي لم تعرفه بيننا أبداً

سوى عقول قليلة من أبناء قريتنا الذين يقرأون الصحف والذين تجولوا بعيون مصابة بالتراكوما وعشى الليل في كتب الجغرافيا، وصفحات الأطالس، على أدراج الفصول المدرسية بالبندر»[101].

100. لا ننسَ أن زمنية الرواية هي الأربعينات من هذا القرن.

101. لا نكتم القارئ أننا ملنا في أول الأمر إلى قراءة رمزية لهذا النص باعتباره تورية عن صدمة اللقاء بالغرب كما عاشتها طلائع مثقفي عصر النهضة. ولكننا ما لبثنا أن أخذنا بقراءة واقعية بالأحرى، نظراً إلى أن لقاء الشرق والغرب قد تم تاريخياً بصورة مفاجئة تماماً، مع حملة نابليون، وبدون سبق ترقب وتخوف. و«الشعور بالتخلف والعار» كان لاحقاً للحدث التاريخي لا سابقاً له كما في النص الروائي.

وإنما على قدر الطلاق بين المظهر والواقع، وبدالَّة الصورة الملمّعة المراد الظهور بها، راحت تُسدد إلى الواقع المتخلف القائم في القرية سهامُ النقد المتفاوت في جذريته تبعاً للصوت الصادر عنه، وتُعمل فيه، مع السهام النظرية، المعاول ترميماً له أو تغييراً، لتقريبه بقدر الإمكان من مثال المظهر. وبطبيعة الحال، فإن النقد الأكثر جذرية إنما يصدر عن مثقف القرية. وهكذا نراه في فقرة واحدة واضحة، حاسمة، يصوغ كل معادلة التخلّف الذي فرض نفسه على مجرى العادة وبات للقرية بمثابة طبيعة ثانية: «النجوم لم تزل تبزغ في الليل نجمة إثر نجمة. والطيور ترفرف بأجنحتها مع الشروق والغروب. أطفال جدد قد وُلِدوا صباح اليوم، وآخرون قد ماتوا في قريتنا، والقرى القريبة حولنا، التي نعرفها من السيالة إلى كفر اللبان، ومن كافة الأعمار، ومن الجنسين: الخشن واللطيف. كل شيء يحدث كما هو. مياه الغسيل والاستحمام تسكب في الأزقة والحارات، محملة بذوب الصابون والعرق، جالبة في إثرها الذباب ومناقير البط والأوز والدجاج. الحمير تنهق، والكلاب تنبح، والبهائم تزعق طلباً للطعام، كالأطفال الذين يخوضون في برك المياه الضحلة، المتبقية من أجساد آبائهم وأمهاتهم اللاتي يفلِّين شعور البنات فوق الأسطح، وأمام الدور، يمشطنها بالجاز. وأمشاط العظم السوداء والبيضاء. ومؤذن المسجد ينادي المصلين إلى جامعه المظلم، القديم الرائحة، مع كل بداية رحلة جديدة لحركات الشمس الأربع في سماء قريتنا. ثم مع بزوغ نجمة مجهولة، إيذاناً برحلة الظلام والنوم والجنس والأحلام. والنسوة ينزعن ثياب الليل المنقوشة والملوثة، ويرتدين ثياب النهار السوداء، ويغطين رؤوسهن وأعناقهن بطرح خفيفة السواد. كل شيء يحدث كما هو، كما كان.. هذه هي الحياة ولا حياة غيرها».

وتقترن هذه النزعة النقدية لدى العمدة، بحكم منصبه، بنزعة عملية، لأن له، فضلاً عن عين المثقف، يداً : «قلت للجميع إنه لا بدَّ أن تظهر الدراويش بالمظهر اللائق بها وبالديار المصرية. ووافقوني على ذلك. وأخذنا، طوال أسبوعين، في تهذيب حشائش القنوات، وترميم جسورها (فقد

ترغب الست سيمون في أن تتمشى عليها في العصاري)، وردمنا البرك والمستنقعات... وعبَّدنا طرقات الدراويش، وردنّا حفرها بطبقة جديدة من الردم... واتفقنا على عدد كبير من الكلوبات مع أحد محلات البندر، لنضعها وقت اللزوم على نواصي الشوارع الرئيسية طيلة الليالي التي ستقيمها سيمون في الدراويش، لكي تبدو الدراويش لسيمون وكأنها مضاءة في كل الليالي من سنوات بعيدة. واتفقنا على ضرورة فرش الطرقات الرئيسية بالدراويش بالرمال المجلوبة على الجمال والحمير.. من الصحراء المجاورة للضفة الأخرى من النهر... وأصدرت أمراً، أعلنه للكافة منادي الدراويش، بمنع رمي مياه الغسيل والاستحمام في الحارات والأزقة، وبأن من يخالف هذا الأمر فسوف يتعرض لعقاب شديد من العمدة ومأمور البندر، وعلى الحاضر أن يعلم الغائب. ومن باب الاحتياط، أمرت الخفراء بضرورة إبعادهم مع الأهالي لروث البهائم والحمير من شوارع الدراويش، في الصباح وفي المساء، وبضرورة مراقبتهم لأولاد الدراويش حتى لا يتبولوا في الشوارع، ووراء البيوت».

وبطبيعة الحال كان ذلك كله، كما يقول «صوت» أحمد البحيري شقيق زوج «الخواجاية»، «ضمن إطار المطالب والمظاهر التي لا بدَّ منها أمام سيمون». والحال أن هذا بالذات، هذا الوعي بضرورة المظهر من حيث هو مظهر، هو ما يجعل الواقع المتخلف المراد تغطيته بالمظهر مقولة داخلية المنشأ Endogène. فوعي ضرورة المظهر يعني وعي واقع التخلف. فأهالي القرية والمسؤولون فيها يدركون جميعاً أن في حياتهم وحياة قريتهم جوانب معيبة لا يجوز أن تظهر «للآخر». وهم لا يسعون إلى إلغائها أو تغييرها إلا برسم هذا الآخر. أما برسم أنفسهم فإنهم لا يحركون، وليسوا على استعداد لأن يحركوا، ساكناً. بمعنى آخر، إنهم لا يجدون حرجاً في أن يعيدوا إنتاج تخلّفهم («هذه هي الحياة ولا حياة غيرها») ما دام هذا التخلّف غير مرئي إلا بعيونهم التي اعتادته وألفته. ولكنهم رغم «تطبيعهم» له، فإنهم يدركون في الوقت نفسه أنه تخلف وأنه معيب وإلا لما احتاطوا من أن تراه عين الآخر. ومن هنا تحديداً تأخذ نزعة نقد الذات في «أصوات» منحى جذرياً لا يقبل المساومة ولا يقبل، على الأخص، تعليق علِّية التخلف على مشجب الآخر، حتى ولو كان هذا الآخر هو المستعمر حاضراً أو ماضياً.

وبالفعل، إنها لذات دلالة تلك الإشارة الخاطفة، بصوت العمدة، إلى الماضي الاستعماري «لقوم سيمون»: «أجهدنا أنفسنا طوال أسبوعين في تنفيذ ما اتفقنا عليه، ومراقبة ما تمَّ من إصلاحات ونظافة. وفي الليالي العديدة السابقة لحضورهما، كنا نجلس في دوار العمدوية، نتحدث عما انتهينا منه، وعما يجب علينا القيام به. ولم تخل أحاديثنا من حكايات مختلفة عن بلاد سيمون الفرنساوية. وكان بعض الحضور من متعلمي الدراويش، فتذكروا لنا الحروب القديمة التي كانت بيننا وبين

الفرنسيين، منذ حوالي مائة وخمسين سنة. وبين ما تذكرناه، وهذا ما أكده لي جدي وحدثتني عنه جدتي، رحمة الله عليهما، أن الفرنسيين قد أقاموا في الدراويش سنين وعاشروا نساء منا، والعياذ بالله، في غير حلال. وبعضهم أقام في بلادنا، وأسلم، وتزوج بنسائنا، ومارس التجارة أو فلاحة الأرض. واكتشفنا، نقلاً عن المسنين، أهل الخير والبركة، نقلاً عن الأجداد الراحلين، أن قريتنا مات فيها من أبناء الدراويش والبلدان المجاورة، بيد قوم سيمون، سبعة عشر ألفاً. حزنا لذلك أشد الحزن، وغضبنا له أشد الغضب، ولكننا قررنا، والفضل راجع لإمام المسجد، أن ذلك شيء قد مات، وأن الثأر من قوم سيمون يسقط بمرور سبعة أجيال». وإنما توكيداً على سقوط الثأر وضرورة طي صفحته وترك أمر تصفية أحقاده لتلك المصفاة الكبيرة التي هي التاريخ، يضيف العمدة بمزاج مرح: «واكتشفنا أيضاً، ونحن نضحك، السر في هذا البياض الشاهق في وجوه بناتنا ونسائنا، والسر في كثرة العيون الملونة بين أولادنا في الدراويش، وفي النواحي المحيطة بنا، من فارسكور حتى عزبة البرج، ومن بورسعيد حتى الإسكندرية».

وحتى عندما يعود مثقف القرية، محمود بن المنسي، إلى طرح مشكلة العنف الذي وسم تاريخ العلاقات بين الفرنجة والمسلمين، فإنه يفعل ذلك بطريقة تاريخية صرفة لا تسعى، إلا ضمن أدنى الحدود المباحة، إلى قراءة ماضوية للحاضر، وتحرص على أن تقيم نوعاً من علامة تساوٍ وتكافؤ في تاريخ ممارسة هذا العنف بين المعسكرين: فعندما قامت سيمون برفقته بزيارة دار ابن لقمان بالمنصورة لترى «السجن والمكان والحارس» وسألته عما إذا كان «حقاً أن السجان صبيح خصى الملك» (لويس التاسع)، أراد أن يرد على سؤالها الذي بدا له استفزازياً إلى حد ما بإخبارها عن «الآلاف السبعة عشر الذين قتلوا بأيدي قومها في هذه المعركة، وفي الدراويش وحدها، وعن النساء اللاتي بُقرت بطونهن لمعرفة ما يحملن من ذكور أو إناث، وعن الدجاج والبط في الدراويش، الذي كان يقتل بدك عصا في مؤخرته حتى تخرج من العنق أو الفم، وعن القرى التي أبيدت بأسرها على يد جيش نابليون»، ولكنه أمسك: «لكنني راعيت أنها ضيفة، وأنه لا ذنب لها في كل ما حدث، وأنها حين كانت تسألني، لم يكن في وجهها أو صوتها ما يدل على أي حقد أو سخرية». وحين عادت تسأله عن معنى كلمة «طواشي»، أنكر معرفته به، ولكنه في سره، وبنوع من التوكيد على التكافؤ في ممارسة العنف في الماضي من قبل جميع الفَعَلَة التاريخيين، لعن «الشاعر الذي قال يوماً، ووصلت قولته إلى باريس:

«والقيد باقٍ والطواشي صبيح».

والواقع أن همّ معاداة الاستعمار يغلفه ويؤطره في «أصوات» همّ أشمل منه وأعمق، هو الهم النهضوي. وبدون الدخول في أية تحليلات نظرية لا يحتملها سياق الرواية، فإننا سنلاحظ أن «أصوات» تعطي، من خلال صوت العمدة وصوت المثقف، الأولوية للهم الثاني على الأول: فمن منظور نهضوي فحسب يمكن أن تتحول معاداة الاستعمار من مجرد عداء للآخر وكراهية للأجنبي، إلى موقف إيجابي يطلب نهوض الذات، ولو من خلال التماهي بقدر أو بآخر مع تقدم الآخر[102].

102. انظر مقالنا: «العرب وامتلاك الحداثة أو آلية التماهي الجزئي مع المعتدي الغربي»، مجلة الوحدة، العدد 79/80، نيسان - أيار/أبريل - مايو 1991، الرباط.

على أن الهمّ النهضوي الذي يمكن استقراؤه من خلال الإدانة الضمنية للطلاق بين واقع القرية و«المظهر اللائق» الذي أرادت الظهور به للأخرى «القادمة من بلاد الفرنسيين والفرنجة والأعاجم» يشف عن نفسه بمزيد من القوة من خلال الإدانة السافرة لمسلك الشريحة الأكثر تمسكاً بالتقاليد الموروثة من أهالي القرية، والأقل قابلية بالتالي لتقبل الآخر من حيث هو آخر. وبالفعل، لقد كنا رأينا حامد البحيري، في برقيته لأهله وأهل قريته، يحدد مستويين اثنين لقيام علاقة حب متبادلة بينهم وبين زوجته الأجنبية: «أعتقد أنكم سوف تحبونها كثيراً، وأنها سوف تحبكم بدورها، وبخاصة إذا كان مظهركم وسلوككم حسناً معها». ولقد رأينا أن القرية، بمستوياتها الثلاثة: الحكومي والثقافي والأهلي، بذلت ما في المستطاع لتحسين مظهرها. ولكن المفارقة التي بنيت عليها عقدة الرواية كانت على مستوى المسلك، وهو المستوى الذي ستدور عليه أصلاً فاجعة سيمون.

وباستثناء السلطة التي كانت، ممثلة بصوت المأمور وصوت العمدة، أشد الأطراف حرصاً على المظهرية، فإننا نستطيع، باختصار، أن نحدد مستويات ثلاثة لمسلكية أهل القرية: مثقفيها أو متعلميها بالأحرى ممثلين بصوت محمود بن المنسي، وذكورها ممثلين بصوت أحمد البحيري شقيق حامد البحيري، وإناثها ممثلات بصوت زينب زوجة أحمد البحيري.

ولئن نكن قد تحاشينا حتى الآن أي محاولة لتأويل رمزي فربما كان في مستطاعنا، ونحن ننتقل بالتحليل من مستوى المظهر إلى مستوى المسلك، أن نحدد ثلاث غائيات سلوكية من طبيعة شبه رمزية: الاستملاك المعنوي أو الوجداني للموضوع «الأنتروبولوجي» الذي تمثّله سيمون عن طريق الحب، والاستملاك المادي أو الجنسي عن طريق الشهوة، والاستملاك السلبي أو التدميري عن طريق الحسد.

فمحمود بن المنسي، مثقف القرية، يقع في حب سيمون.وقد أحب فيها، أكثر ما أحب، حيويّتها ورهافتها وحبّها للحياة وانفتاحها على الطبيعة وعلى الناس وصدقها مع ذاتها ومع الآخرين. وبفضل سيمون صار محمود بن المنسي يكتشف معاني جديدة للأشياء، ويرى بعينيها أشياء ما كان يراها بعينيه. يقول: «وجود سيمون معي جعلني أحس بمعاني الأشياء أكثر من ذي قبل، بروائحها وألوانها وما هي عليه». وبرفقتها عرف نشوة ما عرفها في حياته قط. وكان يكفيه أن يراقبها لتستيقظ فيه «كل خلايا جسده» وليلعب «الهواء برأسه» وليستسلم «لأحلامه بها ومعها» من دون أن يتجاوز «مجرد التخيل». كان «منبهراً إلى حد الصدمة بحيويتها»، وكان أكثر ما بهره فيها أنها «تتصرف كطفلة ترى العالم لأول مرة، ولا تكف عن الحركة والمرح والوثب والكلام». وإنما تحت نشوة كأس الجعة التي أقدم على شربها معها «لأول مرة» في حياته «بدأت تتساقط عنه كل الأقنعة»، وتجرأ على أن يقول لها إنه يحبها. فكان كل جوابها أنها «ضحكت وقالت دون انزعاج: مسيو مهمود. أنت سكران. قم بنا نرجع»، ورفعت من أمامه «زجاجة البيرة». ورغم أنه في تلك اللحظة المحدودة «خجل من نفسه»، إلا أنه منذ تلك اللحظة غدا حلمه الثابت أن يكرر بدوره «مغامرة حامد»:

«أمس، حينما عدت معهما من الشاطئ وغادرتهما إلى بيتي، وجدت في انتظاري خطاباً من كلية الطب، يخطرني بقبولي كطالب، وبالمجان لتفوقي. وقد نسيت اليوم أن أذكر لهما، أو لسيمون على الأقل، هذا الخبر. وأرجو ألا أنسى ذلك غداً. وإذا أفلحت في مسعاي لديهما، فسأغيّر خططي لمستقبلي. فمنذ قدما، وأنا أحلم بالحياة في باريس، والدراسة في باريس، لأحصل على أعلى شهادة ممكنة، ومن باريس: الدكتوراه. بوسعهما أن يحصلا لي على منحة إذا أرادا أن يقدما لي جميلاً. بوسعهما أيضاً أن ينفقا عليَّ في باريس، وسوف أكون ممتناً لهما مدى الحياة. وأنا بعد على استعداد للعمل لدى حامد في باريس، في فندقه أو أحد مطاعمه، في أي عمل يقبل أن يكلفني به. فمعرفتي بالفرنسية والإنجليزية لا بأس بها، وسوف تتحسن كثيراً».

إن لغة النص كما نرى واقعية تماماً. ومع ذلك، ألا نستطيع أن نتقرّى بين السطور رمزية ما تجد منطلقها الأول في كون الصوت الوحيد من جوقة «الدراويش» الذي تعاطى مع «الخواجاية» بحب وصدق هو صوت المثقف؟ وإذا أبحنا لأنفسنا مثل هذه القراءة الرمزية، فهل لنا أن نرى في موقف محمود بن المنسي المتعاطف وجدانياً مع سيمون موقفاً من الحضارة الغربية بالذات؟ وإذا صح أن الأمر كذلك، أفلا يجوز لنا أن نرى في حلمه باستكمال الدراسة في باريس نوعاً مما يصطلح الاقتصاديون على تسميته الاستهلاك المنتج، أي الاستهلاك برسم إعادة الإنتاج حضارياً؟

وعلى النقيض من مشروع محمود بن المنسي التثاقفي للاستهلاك المنتج، يضعنا مشروع أحمد البحيري لاستملاك «الخواجاية» جسدياً وجنسياً أمام ضرب من استهلاك استهلاكي إذا جاز التعبير. فهل من قبيل المصادفة أن يكون أحمد البحيري هو «بقال» القرية؟ وما دمنا غامرنا بركوب مركب الرمزية، ألا نستطيع أن نرى في اشتهائه الجنسي «للخواجاية» تورية عن موقف المقاولة من الحضارة الغربية، وهو الموقف الذي يحصر نفسه بالتمتع بما هو مستورد منها من دون تفكير في الإنتاج وإعادة التصدير؟

إن النزعة المتعية والاستهلاكية الخالصة لأحمد البحيري، والمغلقة من دون أي توظيف نهضوي، تتجلى من جهة أولى في كون سيمون قد أصبحت موضوعاً دائماً لاشتهائه حتى بات يتصوّر، وهو في «قمة النشوة» مع زوجته «البلدية» زينب، أن سيمون هي التي «بين يديه» وأنه «يهصرها هصراً»، وفي إقدامه على محاولة التحرش بها بجلافة ريفية لاتخفي نفسها وبانتهاك سافر لحرمة الأخوَّة والضيافة معاً، وفي إصراره من الجهة الثانية على الفصل التام بين اشتهائه لسيمون من حيث هي، بمعنى من المعاني، رسولة للحداثة، وبين مسلكه التقليدي إزاء زوجته التي صارحته ذات ليلة بأنها «متعبة ولا نفس لها، وأنها سئمت هذه المعاشرة كالأرانب»، فما كان منه من استجابة سوى أنه «أوشك مراراً أن يأتي بالخيزرانة، ويضربها، ويظل يضربها، حتى يعود لها صوابها كيوم ادعت أن عليها عفريتاً، وأنه يريد زاراً».

والواقع أن زينب التي باتت تغار من سيمون و«تغار على حامد من سيمون» وتحاول أن تتحرش به على نحو ما يتحرش زوجها بسيمون، تقدم لنا أنموذجاً على موقف الاستهلاك السلبي للموضوع الأنتروبولوجي الذي لا يعود مطلوباً أقل من تدميره. ولسوف يدفع بها حسدها وغيرتها إلى النهاية القصوى التي ستأخذ بالنسبة إلى سيمون شكل فاجعة رهيبة ذات بعد تراجيدي بكل ما في الكلمة من معنى. فالجلسة المغلقة التي ستعقدها بعض نساء القرية ومنهن ـ بالإضافة إلى زينب ـ أم خليل وأم إبراهيم والقابلة غير القانونية نفيسة ـ ستتحول إلى محاكمة حقيقية لسيمون تصاغ فيها ضدها بنود الاتّهام الآتية:

ـ إن سيمون، فضلاً عن كونها «فرنساوية، خواجاية»، قد «بقيت على دين أهلها». ورغم أن «الشرع يبيح للمسلم أن يتزوج بمسيحية»، إلا أن «المسلمة أحسن للمسلم من غيرها»، وخطأ حامد الذي يكاد لا يغتفر له أنه «ترك بنات المسلمين الطاهرات وتزوج بمسيحية وخواجاية».

ـ إن سيمون لا تتصرف بالخنوع المطلوب من كل أنثى أن تتصرف به، بل هي «تأمر وتنهى»، وزوجها وأخو زوجها «يسمع لها، على طوله وعرضه، ويطيع». حتى لقد أمسى مشروعاً أن

يطرح السؤال: «هل تزوج حامد من رجل مثله؟»، وإلا فـ «منذ متى تتحكم النساء بالرجال؟».

ـ إن سيمون تسيء إلى سمعة حامد، وهو في النهاية ابن البلد، مرتين: أولاً بعملها ما تريده وكأنها ليست من جنس النساء، وثانياً بإجبارها حامد على أن «يتركها تعمل ما تريده». أفلم يتركها «تدور في البلد، وقد حلّت شعرها، في حواري البلد والغيطان، مع الولد بن المنسي الخولي»؟ بل أما «شافوها تشرب الخمرة في البندر» ودوماً بصحبة «الولد بن المنسي»؟

ـ كما أن سيمون ليست «أنثى» بسلوكها، كذلك فإنها ليست «أنثى» في جسدها بالذات: فهي «لا تحلق شعر جلدها تحت الإبط»، وأنكى من ذلك «أنها لا تنزع أيضاً ذلك الشعر الآخر [بين الفخذين] بتراب الفرن، أو التراب الأحمر، أو حتى بحلاوة العسل الأسود».

ـ أخيراً إن سيمون ليست «نظيفة»: فرغم أنها زوجة حامد «الذي يشتري، بماله وشبابه، ألف أنثى مثلها، لم تختتن حتى الآن، مثل بقيّة النساء، بل مثل بناتنا الصغيرات».

وهذا البند الأخير في لائحة الاتهام يغني وحده عن كل ما عداه: فذلك «الشيء»، الذي لم تفصله سيمون من جسدها، يكفي وحده لتفسير كل شيء: فهو ما يبقي سيمون «خواجاية»، أي «أخرى»، وهو ما يجعلها رجلاً بين الرجال لا أنثى بين الإناث، وهو ما يجعلها أيضاً «تضحك لكل الرجال، وتدخل كل البيوت، وتجلس على المقهى وتشرب الخمر التي تفسد الرجل نفسه»، وهو أخيراً ما يجعل الرجال يحومون حولها ويجرون وراءها كما يفعل أحمد البحيري «هو ومحمود ابن المنسي الخولي». وحامد نفسه، ألا يدفع الثمن من شبابه وصحته وشرفه: «اسمعي يا خالتي ـ هكذا تقول الست نفيسة القابلة لوالدة حامد ـ المرأة منا إذا لم تختتن، تصبح هائجة، مثل القطّة، تطلب الرجال، ولا تشبع أبداً، ثم إنها ترهق رجلها كل ليلة، بل وتخونه، كلما أتيحت لها الفرصة. وسيمون قد فعلت ذلك، ولا بد، مرات كثيرة قبل زواجها من حامد، وبعد زواجها منه».

وزينب، التي ضاعف غيرتها من سيمون صدودُ حامد وانئخاذ أحمد، تتولى هي إبرام القرار بمقتضى الحيثيات الآتية: «بدت لي الحكاية مثل لعبة الاستغماية. قلت لنفسي: إن حامد إذا عرف ما حدث منا مع سيمون، فلن يكون بوسعه أن يصنع شيئاً. سيغضب قليلاً، ويرضيها، وينسى ما حدث. لكنه سيعرف أن زوجته ليست أفضل مني، ولا أنظف، وأن المصرية خير من الخواجاية ألف مرة. وسيعرف أيضاً أحمد أنني أفضل من سيمون الخفيفة اللحم والعظم، وأنه ينبغي أن يقبل يديه لحصوله على مثلي، وهو الفقير الجاهل بجوار أخيه حامد. وحتى إذا رحل حامد بسيمون غاضباً، ففي ألف داهية هو وماله، وأستريح من عذابي بسيمون، وبحامد، ومن الجري تحت أقدامهما كالخادمة، ويعود إليَّ أحمد ذليلاً وخانعاً، تحت قدميّ، كل ليلة».

أيحق لنا هنا أيضاً أن نتابع قراءتنا الرمزية وأن نرى في موقف زينب وحاميات التقاليد من نساء القرية [103] تكراراً لموقف الانغلاق التراثي من الحضارة الحديثة؟

103. تحاشياً لأي اتهام لكتاب «أصوات» بكراهية المرأة «البلدية»، تجدر الإشارة إلى أن ثلاثاً من النساء اللاتي اجتمعن في حجرة والدة حامد وأحمد اتخذن موقف الدفاع عن سيمون والتبرير لسلوكها، وبالتالي لم يدعين للمشاركة في حفلة «الطهور».

الواقع أن مثل هذه القراءة الرمزية لا تقدم ولا تؤخر، بل ربما لا يكون من شأنها سوى أن تخفف من مأساوية الحدث. فالحدث في ذاته أشد رهبة ووقعاً وكثافة من أن يخضع لأي ترميز: النساء الأربع يدهمن سيمون في حجرتها، ويبطحنها على سجادة الأرض، وتخدرها نفيسة بالبنج، ثم تباشر «تطهيرها» بالمقص من الشعر الذي بين الفخذين، وبالموس من ذلك «الشيء» الذي بين شعر الفخذين. والفجيعة، التي تدوي كالصمت بين الضجيج، أن سيمون لم تفق من البنج: أتراها ماتت من النزف أم من هول اللحظة؟ أم ماتت بكل بساطة لأنها فقدت ذلك «الشيء» الذي بدا وكأنه هو ما يعطيها روحها وحيويتها، وهو ما يحدد ماهيتها «كأخرى»؟

مرة أخرى نضطر إلى تنحية إغراء الرمزية جانباً لأن «الحدث الرئيسي لهذه القصة» وقع فعلاً، كما يفيدنا الناشر، «في قرية مصرية في أواخر الأربعينات».

ولكن ألا نستطيع أن نقول، على كل حال، إن سيمون ماتت لأنها كفّت عن أن تكون «أخرى»؟

وإذا كانت هذه الدلالة الحقيقية لموت سيمون، فلنا أن نتساءل مع الطبيب الشرعي المكلف بإعداد تقرير عن السبب الحقيقي للموت: هل المقصود «موتنا أم موتها؟».

وبالفعل، لقد أصبح الآخر في عالمنا هذا، وفي عصرنا هذا، عنصراً مكوِّناً لهوية الذات وشرطاً لغناها وتقدّمها إلى درجة يصح معها أن يُقال إن رفض الآخر يعادل موت الذات.

وتلك الجملة التساؤلية الموضوعة على لسان الطبيب الشرعي، والتي بها تختتم «أصوات»، تكتسب راهنية كبيرة في أيامنا هذه تحديداً بالنظر إلى أن شعارات رفض الآخر عادت تكتسح الساحة السياسية والثقافية، هناك في «الغرب» تحت لواء العنصرية، وهنا في «الشرق» تحت لواء الأصولية، وفي الحالتين كلتيهما صدوراً عن مركزية أنوية عصابية وإفقارية متشبثة بمفهوم سلبي عن الهوية المؤسَّسة على كراهية الآخر ونفيه.

عداء الغرب في الخطاب الآسيوي

عندما انفجرت الأزمة الاقتصادية الآسيوية في النصف الثاني من 1997 سارع بعض من أبرز القادة والمفكرين الآسيويين يتّهمون الغرب بأنه هو من حاك «المؤامرة».
ونستطيع هنا أن نلاحظ بسهولة أن فكرة «المؤامرة» تعاود ظهورها للحال في كل مرة تُمنى فيها تجربة تاريخية ما بالفشل. وفي كل مرة يراد فيها إلقاء تبعة هذا الفشل على عاتق الآخر.
لكن هذا التحليل السوسيولوجي العام، حتى وإن صدق في جميع حالات الفشل، لا يقول مع ذلك كل الحقيقة، وخاصّة بالنسبة إلى آسيا الشرقية التي كانت هي، دون سائر أجزاء آسيا، «المحل الهندسي» للمعجزة الآسيوية.
هذه المعجزة قابلة للتلخيص برقم واحد. فقبل 1960 ما كانت حصة آسيا الشرقية من الناتج العالمي الخام تتعدّى 4%، فارتفعت في منتصف التسعينات، وقبل انفجار الأزمة الآسيوية، إلى 24% من الناتج العالمي. وعلى حين أنه لم يكن لآسيا الشرقية (باستثناء اليابان) من وجود في الخريطة الصناعية للعالم قبل 1960، فإن إحصائيات صندوق النقد الدولي تشير إلى أن نصف الإنتاج الصناعي العالمي كان قد غدا في أواخر التسعينات «آسيوياً».
وكثيراً ما قيل في تحليل هذه المعجزة الآسيوية إنها نتيجة لمحاكاة مزدوجة للغرب: اليابان التي قلّدت أولاً تجربة التصنيع الغربية، وآسيا الشرقية التي قلّدت بعدئذ اليابان.

المقاومة الثقافية

لكن هذه المحاكاة الصناعية قامت أيضاً على خلفية من المقاومة الثقافية. وصوت هذه المقاومة هو الذي عاد يرتفع عندما تحدّث من تحدّث من الآسيويين، مع انفجار أزمة 1997، عن «مؤامرة غربية».

هذه المقاومة الثقافية هي موضوع هذا الكتاب الأخّاذ عن «صدام أوروبا/آسيا»[104].

04. Pierre-Antoine Donnet: Le Choc Europe-Asie , Editions Seuil, Paris 1999, 344 Pages.

ذلك أن لقاء آسيا الشرقية بالغرب، تماماً كما لقاء المنطقة العربية به، أخذ شكل صدمة. فآسيا الشرقية التي تحوز خمسة آلاف سنة من التقاليد الثقافية، أصيبت بجرح نرجسي عميق عندما اكتشفت

نفسها فجأة متأخّرة في مرآة الغرب المتقدّم. ولا سيما أن هذا الاكتشاف جاء على أصوات المدافع: فتماماً كما قيل إن مدفعية نابليون هي التي أيقظت المصريين وسائر العرب من خمولهم التاريخي، كذلك فإن مدفعية السفن الأميركية الأربع التي دوّت في مرسى مدينة أوراوا عام 1853 هي التي أيقظت اليابانيين، ومن بعدهم سائر الآسيويين، على واقع جمودهم الآسيوي الشرقي.

ولا شك أن التاريخ الآسيوي بات قابلاً منذ ذلك الحين، تماماً كالتاريخ العربي، لأن يكتب بازدواجية جذرية: كراهية الغرب المستعمر والمهيمن، والإعجاب في الوقت نفسه بتقدم هذا العدو الغربي.

هذه الازدواجية لم تثلِّم حدّتها نجاحات المعجزة الاقتصادية. بل على العكس. فلم يحدث قط أن شعر الآسيويون بأنهم آسيويون كما عندما أفلحوا في احتلال مكان لهم تحت الشمس في مسيرة التقدم على الطريقة الغربية. وتلك هي قصة «القيم الآسيوية» التي كُتِب الفصل الأول من فصولها في جمهورية سنغفورة الصغيرة التي كانت ـ مع هونغ كونغ ـ أسبق التنانين الآسيوية وأكثرها تجلية في ميدان المعجزة الاقتصادية. فقبل عشرين سنة لا أكثر، كان سكان هذه الجزيرة الصغيرة، الذين يبلغ تعدادهم اليوم الثلاثة ملايين نسمة، يعيشون في أكواخ من الخشب والصفيح، بدون ماء جار ومجارير، وما كان يزيد الدخل السنوي للفرد منهم عن مئة دولار. وفي 1997، كان هذا الدخل قد ارتفع إلى 24 ألف دولار، وتحوّلت سنغفورة إلى مدينة من ناطحات السحاب. والحال أن «الأب المؤسس» للجمهورية السنغفورية، والذي حكمها منذ استقلالها عن ماليزيا عام 1965 حكماً متواصلاً وشبه استبدادي على مدى ربع قرن كامل، بوساطة حزب أحادي هو حزب العمل الشعبي، كان هو أول من رفع شعار المحاكاة الصناعية للغرب والتمايز الثقافي عنه. فلي كوان يو الذي لم يترك الحكم عام 1990 إلا بعدما احتفظ لنفسه بحق الإشراف عليه من فوق بوصفه «وزيراً أعلى» (Senior Minister)، كان يصدر، في كل تصوره عما يمكن أن تكونه النهضة الآسيوية، عن اقتناع راسخ بأن ما تحتاج إليه آسيا هو التقدم المادي على الطريقة الغربية، ولكن ليس فلسفة الحياة الغربية، ولا بالأخص نظام الحكم الغربي، أي الديموقراطية. ففي نظر هذا المتخرج من كلية الحقوق بجامعة كامبردج، «ليست الديموقراطية إلا الجواب الأيديولوجي للغرب على الشيوعية. فالغرب قد رفع عالياً شعار الديموقراطية وحقوق الإنسان كحل كوني لمشكلات بلدان العالم أجمع، بصرف النظر عن تاريخها وقيمها الثقافية ووضعها الاقتصادي. وقد وضع الغرب لنفسه، بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، قانون إيمان بسيطاً تنص مادته الأولى والوحيدة على أن الديموقراطية خير مطلق للشعوب قاطبة، وأنه ليس على هذه الشعوب، كيما تتقدم وتتحدّث وتغدو مجتمعات صناعية، سوى أن

تعتنق العقيدة الديموقراطية. والحال أن المشكلة الأساسية لجميع البلدان الآسيوية [خلا اليابان] هي الحفاظ على استقرارها السياسي. فالاستقرار السياسي يبقى هو الشرط المسبق للتقدّم. ولكن المشكل هو أنه أشد ما يقع عليه الضغط في مرحلة الانتقال إلى دولة حديثة». والديموقراطية لم تغدُ حقيقة واقعة في الغرب نفسه بين عشية وضحاها. فلماذا يريد «المبشرون» الغربيون، وفي مقدمتهم الأميركان، أن تبدأ آسيا، أول ما تبدأ، بالديموقراطية؟ فالديموقراطية، ومعها التعددية الحزبية، لا تصلح إلا لمجتمعات متطورة ومتقدمة فعلاً. ولكن ما حاجة مئات ملايين الفلاحين في القرى الآسيوية الوادعة إلى الديموقراطية؟ إنهم يحيون حياتهم الخاصة ويتركون للحكومة المركزية في العاصمة أن تقرِّر عنهم ما هو الأنسب لهم وللبلاد قاطبة. فلو أن كل فلاح من الـ 900 مليون من الفلاحين الصينيين كان سيتدخل بصفته الشخصية، وعن طريق صوته الانتخابي، ليحدد من هو الرئيس الأصلح ومن هم أعضاء البرلمان ومجلس الشيوخ الأصلح للصين قاطبة، لكانت النتيجة هي الفوضى الشاملة. ولا شك أن الحكومة في آسيا كما في كل مكان من العالم لا بد أن تكون شرعية ومقبولة من الشعب. ولكن «إقامة نظام على أساس الدستور الأميركي أو البريطاني أو الأوروبي الغربي ليس الحل الذي تريده آسيا أو تستطيع أن تتبناه».

ثم من قال إن النظام الغربي أفضل الأنظمة؟ ففرط الحريات الفردية في الغرب قاده إلى الانحطاط. وجعبة لي كوان يو من الحجج لا تنضب. فمما قاله في ندوة عقدت في طوكيو عام 1992: «عندما يسافر الآسيويون إلى الولايات المتحدة يفجؤهم ويخيّب أملهم ما يرونه هناك: فالقانون والنظام غير محترمين، وفي كل مكان مشاغبات ومخدرات وأسلحة وجرائم اغتصاب وقتل، وفقر في وسط الغنى الفاحش، وحقوق فردية مسرفة على حساب حقوق الجماعة، والمجرمون يفلتون عادة من العقاب لأن القانون ينطلق من افتراض البراءة ويفرط في الحماية باسم حقوق الإنسان».

ولئن لقب لي كوان يو بأنه «الكاهن الأكبر للقيم الآسيوية»، فلأنه كان بالفعل من أوائل من قال بضرورة بعث كونفوشيوس وتعاليمه المدنية من أجل تطوير صيغة «آسيوية» للحكم هي غير الصيغة الديموقراطية «الغربية». فكونفوشيوس هو أيضاً من القائلين بـ «العقد الاجتماعي». ولكن البند الأهم في هذا العقد ليس حرية المواطنين التي ليس من شأنها في نهاية المطاف سوى أن تتأدى إلى الفوضى، بل التزام الحاكم بأن يحكم بعدل ونزاهة ولما فيه الصالح العام. يقول «الوزير الأعلى»: «إن قيمي، بصفتي آسيوياً مشبعاً بالثقافة الصينية، هي القيم التي تؤكد على الحاجة إلى حكومة مستقيمة وناجعة معاً تضمن الحماية للشعب وتوفر له الشروط للتقدم نحو مجتمع مستقر ومنظّم يتيح له شروطاً أفضل للحياة، ويتيح من بعده لأولاده شروطاً أفضل بعد».

ولا ينكر لي كوان يو أن الكونفوشية رأت النور في مجتمع زراعي عتيق، وأن ما كان يصلح لمثل هذا المجتمع قبل ألفين وخمسمئة سنة لا يصلح لمجتمع حديث ومصنّع. لكن دستور الحكم الكونفوشي لا يتقادم مع التصنيع، بل على العكس، يقدّم له الأساس الذي يمكن أن ينطلق منه: الاستقرار السياسي والانضباط الأخلاقي وثقافة العمل. ثم إنه، بتأكيده الكبير على دور الأسرة، يضع حاجزاً أمام الشطط في «التغريب». وطريق آسيا إلى التقدم ليس التغريب، بل معاودتها اكتشاف ذاتها واستعادتها الثقة بالذات، والاستفادة لا من تجليات الغرب وحدها، بل كذلك من أخطائه. وهكذا قال «شاعر القيم الآسيوية» في خطاب ألقاه في 5 شباط (فبراير) 1995 بمناسبة رأس السنة الصينية: «لقد رصدنا أخطاء الغربيين وسلكنا الطريق المعاكس للطريق الذي سلكوه. لقد جعلنا تركيزنا الأول على خلق الثروات، لا على توزيعها. وكافأنا الذكي قبل المتوسط الذكاء. وشجّعنا الادخار الشعبي والقيم العائلية بدل السلوك الاستهلاكي والإنفاق الحكومي ذي الطابع الاجتماعي. وكانت النتيجة نمواً عالي الوتيرة وتضخماً ملجوماً، بدون عجز في الميزانية ولا مديونية عامة، وأسرة يزيد تراكمها سنة بعد سنة بدل أن تفتقر سنة بعد سنة. واليوم، إن المد يصعد لمصلحة آسيا الشرقية. ولا شك أننا تعلمنا من الغرب. ولكننا تعلمنا من أخطائه كما من نجاحاته. وإنْ هي إلا سنوات قليلة ونخاطبه خطاب الند للند».

«صليبيّو» النزعة الآسيوية

الدكتور مخاتير محمد الذي تولّى مقاليد السلطة في كوالالمبور، عاصمة ماليزيا، منذ عام 1982 على مدى اثنين وعشرين عاماً، لا يفتأ يشن حملة قابلة للوصف بأنها «صليبية» ضد الغرب. وهو يحمل، بأقواله كما بأفعاله، لواء «النزعة الآسيوية» بتطرف يجاوز بكثير حماسة لي كوان يو «للقيم الآسيوية». ومن المؤكد أن له يداً طولى في انتشال بلده من وهدة التخلف. فمنذ تولى منصب رئاسة الوزارة، عام 1981، واتحاد ماليزيا يحقق معدلاً سنوياً للنمو يراوح ما بين 8 و10%. وقبل انفجار الأزمة الآسيوية كان الدخل الفردي السنوي لسكان ماليزيا البالغ تعدادهم عشرين مليون نسمة قد تعدّى عتبة العشرة آلاف دولار. وبديهي أن النجاح الاقتصادي الذي حقّقته ماليزيا في عهده قد برّر في نظر نفسه وفي نظر أنصاره في «التنظيم الماليزي الموحد» ـ الذي يحوز غالبية 85% من مقاعد البرلمان ـ سياسة القبضة الحديدية التي ينتهجها إزاء معارضيه السياسيين الذين يدخلون السجون ويخرجون منها بمحض إرادته. وقد خاض آخر حملة انتخابية له عام 1995 تحت شعار «جبهة اقتصادية آسيوية شرقية» تواجه التكتلات الاقتصادية الغربية. وقد صرّح: «أنا لست معادياً للغرب، ولكن الحقيقة هي أن الغرب لا يريدنا أن نتقدم». ولم يتردّد، وهو يتحدث في تشرين الأول (أكتوبر)

1995 من فوق منصة الجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك، في أن يلقي القفاز في وجه الدولة الغربية: «إن المنتصرين في الحرب العالمية الثانية قد أمسكوا منذ 1945 بزمام العالم. وهم يمارسون نفوذهم ويفرضون كلمتهم ويبسطون سلطانهم بمثل الوقاحة التي كانوا يتصرفون بها عندما كانوا دولاً استعمارية. فوحدها الأقنعة هي التي تغيّرت». وقد حمل في الخطبة نفسها على المؤسسات العالمية التي تأسست غداة نهاية الحرب العالمية الثانية، مثل مجلس الأمن والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، بوصفها أدوات الهيمنة الغربية. وقد اعترف بأن بعض اللوم ينبغي أن يوجه إلى القادة السياسيين في العالم الثالث. فكثرة منهم قد قادوا شعوبهم على طريق اليأس والبؤس. ولكن ما لا ينبغي أن ينساه الغرب هو «أننا عندما كنا مستعمرات لم نكن نعرف شكلاً آخر للحكم سوى الاستعمار المستبد. ولذا ليس للغرب أن يتوقع منا أن نغدو بين عشية وضحاها ديموقراطيين وليبراليين». ثم «ما هذه الليبرالية الجديدة التي يدعونا الغرب إليها؟ إنه يختلق تعريفاً جديداً للأسرة بحيث تنفتح للأزواج الجنسيين المثليين وللنساء الأمهات غير المتزوجات وللأولاد المجهولي الأب ولأخلاط الرجال والنساء الذين يعيشون عيشة جماعية في اختلاط جنسي تام». وإذا كان الغرب يريد أن يكون ليبرالياً حتى في مضمار الجنس فهذا شأنه، ولكن ما لا يحق له هو أن «يحاول فرض أخلاقيته أو عدم أخلاقيته بالأحرى على باقي العالم».

ولا تنجو أيديولوجيا حقوق الإنسان نفسها من سوط الدكتور مخاتير اللاسع. فأمام مؤتمر دولي لحقوق الإنسان، انعقد في كوالالمبور في كانون الأول (ديسمبر) 1994، اتهم الغرب بأنه يستخدم قيمه الكونية «المزعومة» مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان ليعاود استعباد مستعمراته القديمة. فالغرب نفسه لم يكتشف حقوق الإنسان إلا ابتداء من الحرب العالمية الثانية. أما قبل ذلك فإن الأوروبيين لم يجدوا حرجاً في أن يقسموا العالم ويتقاسموه بين أمبراطورياتهم حيث كانوا أحراراً في أن يفعلوا ما يشاؤون بسكان المستعمرات، وما كانوا يلزمون أنفسهم بأي أيديولوجيا كونية لحقوق الإنسان. «فحقوق البيض كانت تستدعي السيادة على غير البيض وتحضيرهم وتديينهم بديانة البيض».

والحال أن الأساليب الإمبريالية لا تموت. بل هي تبدّل فقط جلدها. وليس من المصادفة، على كل حال، أن تكون صياغة الإعلان الكوني لحقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة عام 1948، قد تمّت في غياب الغالبية الكبرى من دول آسيا وأفريقيا التي كانت لا تزال تحت السيطرة الاستعمارية. واليوم، تضغط الدول الغربية على البلدان النامية كيما تتبنى التعددية الحزبية وتسلم بحقوق الإنسان تحت طائلة العقوبات الاقتصادية وتعليق المساعدات. ولكن إذا كان في وسع البلدان المتقدمة أن تتدبر

أمرها ولو في ظل حكومات ضعيفة، فإن الأمم النامية بالمقابل تعرف أنها لن تجني سوى الفوضى فيما إذا لم تتمتع الحكومات القائمة بسلطات قوية. ثم إن الغرب نفسه يدلل على قدر كبير من الرياء: فهو لا يسعى إلى فرض الديموقراطية إلا حيث يتفق ذلك مع مصالحه. أما الحكومات التي تضمن مصالحه فإنه يبقى راضياً عنها وحليفاً لها حتى لو لم تكن ديموقراطية. فالغرب يغمض عينيه حيث تقتضي مصالحه الاستراتيجية إغلاقهما. ولهذا فإن رجل ماليزيا القوي يلخص موقفه بالقول: «لا يحق لأي شخص ولأي بلد ولأي شعب ولأية حضارة أن يدعي لنفسه احتكار الحكمة في ما يخص حقوق الإنسان. وإذا حكمنا على الأفعال الماضية لليبراليين الغربيين وعلى نتائجها، فلا مناص من أن نحكم أيضاً بأنهم آخر من يحق لهم التصدي لتحديد حقوق الإنسان وللتبشير بها. فليس لهم أي حق في الكلام على حقوق الإنسان، وليس لهم على الأخص أي حق في الحكم على الآخرين بصدد هذه الحقوق».

صوت المثقفين

بديهي أنه عندما تصدر هذه المعارضة الآسيوية للقيم الغربية، وفي مقدمتها الديموقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان، عن سياسيين ورجال سلطة، فليس من الصعب أن نقيم جسراً بين النظرية والممارسة، وأن نتأوّل «الجعجعة» بصدد القيم الآسيوية على أنها تعويض عن غياب «الطحن الديموقراطي». لكن صدقية مثل هذا التأويل تصطدم بسقف لا يمكن تخطيه: إذ ليس السياسيون الآسيويون هم وحدهم من يتغنّون بالقيم الآسيوية ذات المنزع السلطوي، بل كذلك المثقفون ممن قد لا يكون لهم بالضرورة ارتباط مباشر بالسلطة. ومن هؤلاء الكاتب الهندي كلود ألفاريس المتخصص بمسائل البيئة. ففي كتاب جماعي صادر عام 1994 بالإنكليزية تحت عنوان «البعد الفكري للهيمنة الغربية الشاملة ونتائجها على الحقوق الإنسانية لخمسة أسداس البشرية»، دعا أبناء جلدته من الهنود وسائر الآسيويين إلى تنظيم أنفسهم للوقوف في وجه المد الغربي ولإيجاد الأجوبة التي يمكن أن يأتي بها «الشرق» لمقاومة مادية «الغرب». وقد قال: «إن علينا أن نمتلك القدرة على فهم ما طبيعة تلك القوة المَرَضية التي تدفع بشعوب أوروبا وأميركا إلى التنقيب في جميع زوايا العالم، وإلى السعي إلى التدخل في جميع الأنشطة الإنسانية وجميع الظاهرات الطبيعية، ولو تأدت هذه الكوابيس الغربية إلى تدمير الطبيعة وحبس الكرة الأرضية وأهلها في حالة من القلق الدائم». ويضيف «إن علينا، نحن الآسيويين، أن نكتشف الوجه الخفي القبيح لأوروبا وطلبها الجنوني للفاعلية

والإنتاجية والتجانس والاقتصاد والنجاح، بما يتأدى إلى تنميط العالم واستئصال التقاليد وتدمير التنوع الثقافي وإنتاج نسخة واحدة للأفراد بالملايين».

وذلك هو أيضاً موقف الجامعي السريلانكي تيسا بلاسوريا الذي يحذّر من مغبّة المفهوم الغربي عن التقدّم الذي من شأنه، إذا ما استمر على منواله الجنوني، أن يتأدى بالبشرية إلى الكارثة: «إن السياسات الاقتصادية الحالية تغزو العالم. فالأتربة ملوثة بالمنتجات الكيميائية، والغابات تموت في كل مكان من العالم، والأمطار حامضة، والأنواع الحية تنقرض بإيقاع غير مسبوق إليه في التاريخ، وطبقة الأوزون تتآكل، والمشكل بالنسبة إلى العالم أن العملية التصنيعية تُصوَّر على أنها تقدُّم ضروري. فجميع الأمم تحلم باللحاق بالبلدان المتقدمة وبالوصول إلى مستوى حياة مضارع لمستواها. والحال أن ذلك مستحيل بحكم محدودية الموارد المتاحة. فالكرة الأرضية لا تستطيع أن تتحمّل مثل هذا الاستغلال للموارد ومثل هذا التلويث للبيئة العالمية».

ومن الأصوات العالية في نقد «مادية الغرب» صوت المثقفة الهندية فندانا شيفا، المديرة في المؤسسة الهندية للبحث التكنولوجي والخبيرة لدى منظمة الأغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة: فهي أيضاً ترى أن العالم بأسره مهدّد بالاستلاب الثقافي من جراء الهيمنة الغربية الأحادية والتنميطية على النظام البيئي والروحي للعالم أجمع. وفي نظرها أن التقنية الغربية، المتفوقة تفوقاً ساحقاً بتقدمها وفاعليتها، هي التي تلعب دور المحدلة في تسطيح ثقافات العالم وإلغاء تنوّعها. ومن ثم فإن المشكل لا يكمن في الاستعمار الغربي والهيمنة الغربية كما كان يفترض مقاومو الإمبريالية، بل في الحضارة الغربية نفسها. فهي التي ألّهت العلم والتقنية وحوّلت الأدوات العلمية إلى «مقولات مقدسة» يتعيّن على المجتمع البشري الكوني أن يتكيّف معها بدلاً من أن تتكيّف هي مع حاجاته المادية والروحية.

ومن اليابان أيضاً ترتفع أصوات مثقفين ذوي نزعة آسيوية معادية للغرب. ومن هؤلاء البرلماني السابق شنتارو إيشيهارا الذي أخذ على عاتقه علناً التبشير «بموت الحداثة الغربية». وأكثر ما يأباه إيشيهارا هو أن تكون اليابان ـ كما يقال ـ الولاية الثانية والخمسين من الولايات المتحدة الأميركية. وقد أصدر مع مدير سابق لشركة «سوني أكيو» كتاباً يحمل عنواناً «ساخناً»: «اليابان التي تستطيع أن تقول لا». لا للغرب طبعاً، ولا لأميركا على الأخص. فأوروبا وأميركا قد دخلتا أصلاً في طور أفول تاريخي، ومعقل القوة في العالم سينتقل في القرن الحادي والعشرين من الغرب إلى آسيا في الشرق. ولئن انتهى القرن العشرون بموت الشيوعية والاشتراكية، وهما إفراز أيديولوجي فوقي للحداثة الأوروبية، فإن القرن المقبل سيشهد موت الأساس البنيوي التحتي لكل الحضارة الغربية: المذهب المادي والإيمان المطلق بالعلم والتقدم. ولكن إيشيهارا خسر في وقت لاحق قدراً كبيراً من

صدقيته لدى الرأي العام الياباني، منذ أن أعلن انضمامه إلى «الصليبية» التي يقودها الدكتور مخاتير محمد ضد الغرب، وشارك معه في إصدار كتاب يحمل توقيعهما معاً تحت عنوان «صوت آسيا».
ولكن ليس هذا هو شأن مثقف ياباني بارز آخر من القائلين بموت الحداثة الغربية، وهو تاكيشي أمهارا، المدير السابق لمركز الدراسات اليابانية والدولية في العاصمة القديمة كيوطو. ففي كتاب يحمل عنوان «الفلسفة اليابانية للعالم السفلي» أكد أن «الحداثة الأوروبية، التي دلّلت على خصوبة عظيمة في اكتشافاتها العلمية وانفجارها التكنولوجي في الحقبة ما بين القرن السادس عشر والقرن العشرين، تبدو وكأنها صارت مبهورة الأنفاس في سعيها المهووس إلى السيطرة على الطبيعة واجتناء اللذة التكنولوجية». والعالم ما عاد يستطيع التقدم بالإيقاع الذي فرضته عليه الحداثة الغربية: فهو مهدّد بالانفجار وبالتحوُّل إلى صحراء سامة من النفايات الصناعية. واليابان ـ ومعها كل آسيا ـ لا تستطيع أن تجاري الغرب في سباقه التكنولوجي المجنون إلى ما لا نهاية. فعليها أن ترتد إلى تراثها «الأصيل» الذي يتمثّل بالشنتوية والطاوية والبوذية، أي كل ذلك التراث العريق القدم الذي كان يتيح للإنسان أن يعيش في حالة تناغم مع الإنسان الآخر ومع الطبيعة والكون. فتاريخ البشرية لم يبدأ مع تاريخ الحداثة الغربية، وليس من الضروري أن ينتهي بانتهائها.

هجاء القيم الآسيوية

إن هذه النماذج الآسيوية من الخطاب المعادي للغرب استعماراً وحضارةً معاً ليست جديدة على القارئ العربي. فنظيرها متداول بكثرة في الخطاب العربي نفسه. وآليات إنتاجها في الخطاب الآسيوي لا تكاد تختلف في معيِّناتها النفسية عن آليات إنتاجها في الخطاب العربي[105]. ولكن رغم هذا التشابه، فإن الوضعية الثقافية الآسيوية تختلف عن الوضعية الثقافية العربية في نقطة أساسية: فعلى حين أن الخطاب العربي اتجه في العقود الأخيرة أكثر فأكثر نحو نقد تقدم الآخر (= الغرب) بدلاً من نقد تخلف الذات، فإن أنصار القيم الآسيوية يصطدمون بالمقابل اصطداماً قوياً بناقديها من النهضويين الآسيويين. فالمشروع النهضوي الآسيوي لم يفقد مشروعيته التاريخية على نحو ما حدث للمشروع النهضوي العربي، الذي ناء في العقود الأخيرة تحت الوطأة المزدوجة لفشل الأيديولوجيات القومية والأنظمة الانقلابية ولصعود المد الأصولي المغتذي من هذا الفشل كما من دفق الدولارات النفطية. وأصوات المدافعين عن القيم الكونية، حتى ولو كانت غربية المولد، لا تقلّ هناك ارتفاعاً عن أصوات أنصار القيم الآسيوية. وهكذا يؤكد جامعي ياباني هو كانغ سانيونغ، في إطار نوع من هجوم مضاد، أن «القيم الآسيوية عندما تستخدم من أجل مقاومة الغرب، فإنها كثيراً ما تقدم قناعاً لمناورة سياسية

تستهدف تبرير نظام استبدادي ما وحمايته من النقد الداخلي أو الخارجي». ويرى الكوري الجنوبي كيم داو يونغ، وقد كان منشقاً ومن نشطاء حقوق الإنسان قبل أن ينتخب رئيساً لبلاده في 18 كانون الأول (ديسمبر) 1997، أن كلمة «ديموقراطية» ينبغي أن يكون لها معنى واحد في كل مكان وأن تكون مرادفة، في جميع الوضعيات الثقافية، للتقدم الإنساني. فالإنسان متعدد في الثقافة، ولكنه واحد في العقل. و«الثقافة ليست بالضرورة قدرنا. أما الديموقراطية فبلى».

105. انظر تحليلنا لأحد نماذج هذا الخطاب العربي في: «المثقفون العرب المرضى بالغرب»، في كتابنا: من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت 2000، ص 147 - 160.

وفي حالة متطرفة بعينها، هي حالة المنشق الصيني بو يانغ، فإن الدفاع عن القيم الكونية يأخذ شكل هجاء مرّ للقيم الآسيوية. فهذا الكاتب التايواني الأصل أصدر بالصينية ثم بالإنكليزية عام 1991 كتاباً جعل عنوانه «الصيني البشع وأزمة الثقافة الصينية» تقصّد فيه أن ينتهك القدسيات ويحرق الأيقونات. فعنده أن «أنوار» آسيا، التي تضرب في عمق التاريخ خمسة آلاف سنة من الثقافة المتحجرة على نفسها، لا تعدو أن تكون «ظلمات». فالحضارة الصينية قد أصيبت من البداية بعدوى انتقلت جرثومتها من جيل إلى جيل وأمست مستعصية على كل علاج. وأهم ثلاثة مكونات في هذه الثقافة القذارة والإهمال والضجيج. فالصينيون هم، بين الأمم، من يتكلم بأعلى صوت. فحتى الهمس عندهم صياح، ولغتهم هي أكثر اللغات تصويتاً في العالم. وليس للصينيين من شاغل سوى أن يتحدثوا بعالي صوتهم عن أمجاد ثقافتهم. والحق أن الصينيين، الذين استفاقوا كغيرهم من شعوب آسيا، على واقع تأخّرهم وتقدم الغرب، غدوا منذ ذلك الحين مشدودين بين عقدتين: عقدة نقص وعقدة تفوق. والحال أن «الصيني بعقدة النقص عبد، وبعقدة التفوق طاغية». وفي الوقت الذي يعجز الصينيون عن أن يروا إلى أنفسهم باحترام، فإنهم يعجزون أيضاً عن أن يتعاملوا مع الآخرين من موقع الندية والمساواة. ولهذا فإن الخيار عندهم هو دائماً واحد من اثنين: «إما أنك سيدي وإما أنك عبدي».

وفي رأي بو يانغ أن الصين عرفت ساعة مجدها في زمن الممالك المحاربة في الحقبة ما بين 770 و221 ق. م. ولكنها دخلت منذ ذلك الزمن البعيد في سيرورة انحطاط تحت تأثير الميراث الفلسفي لكونفوشيوس. ففي ظل سلالة هان (25 - 220 ب. م) صدر مرسوم أمبراطوري ينص على أنه لا يجوز لأي متأدب أن يطرق، بصورة شفهية أو خطية، أي موضوع لم يعيّنه له أستاذه. فليس يحق لكائن من كان أن يتخطى «ميراث معلمه». وكل من تسوِّل له نفسه أن يتعدّى الحدود المرسومة يغدو مبتدعاً. وهكذا تأسس رُهاب البدعة الذي شلّ قدرة المثقفين الصينيين على التفكير كما على التخيّل. فلكأن عقولهم ـ كما يقول مؤلف «الصيني البشع» ـ قد «حبست في أكياس من البلاستيك حتى لا

يتسرّب إليها أي جديد». وهذا ما يفسّر امتثالية الصينيين ونزوعهم القهري إلى التسليم بالأوامر الصادرة إليهم من أعلى. ولهذا أيضاً لا يني الشعب الصيني يتابع سيرورة انحطاطه وضموره.

ويسوط بو يانغ بلاسع سوطه تفسير القادة الصينيين لفكرتي «الحرية» و«الديموقراطية» المستوردتين من الغرب. فالصين «لها طريقتها الخاصة في تحويل الأشياء والأفكار الأجنبية لتجعلها صينية. فأنتم الغربيين تقولون إن عندكم الديموقراطية. حسناً! فنحن أيضاً لدينا ديموقراطية. ولكن الديموقراطية في الصين تعني: أنت الديموس (الشعب) وأنا القراطوس (الحكم). وأنتم، الغربيين، عندكم نظام يقوم على القانون. ولكن نظامنا، نحن الصينيين، يقوم على القانون أيضاً. فأنتم عندكم مثلاً ممرات للمشاة مدهونة بالأبيض. ولكن نحن أيضاً عندنا ممرات للمشاة. وإنما الغاية منها أن تدهس السيارات المشاة بسهولة أكبر».

إن الصينيين لا يولدون أغبياء، ولكنهم يصيرون كذلك. وموروثهم الكونفوشي هو الذي يتولّى مهمة تبليههم. فالكونفوشية روّضت الصينيين على الاحترام الأعمى للسلطة. وبو يانغ يروي هنا نكتة قديمة. فقد أولم سيد من سادة الحرب وليمة. فحمل إليه أحد مدعويه سلة من الموز على سبيل الهدية. ولكن السيد الذي ما عرف الموز في حياته قط تناول من السلة موزة وأكلها بدون أن يقشّرها. وحتى لا يفقده المدعوون ماء وجهه أكلوا جميعهم الموز بقشره.

وبديهي أن كتاب «الصيني البشع» قوبل من الصحافة الرسمية بسيل من الشتائم والاتهامات بالخيانة والعمالة للأجنبي. ولكن وجدت أيضاً أصوات تدافع عنه، ولا سيما في صحافة هونغ كونغ التي لم تكن قد انضمت بعد في حينه إلى الصين الأم. وفي دفاعه عن الكتاب كتب مثقف صيني يدعى بو ران مقالة قال فيها: «منذ سنوات وسنوات، وكلما دار الكلام على متاعب يواجهها الشعب الصيني، ألقيت المسؤولية على عاتق الإمبرياليين الأجانب. والحال أن التجربة التاريخية قد أثبتت أن المسؤولية إنما تقع بالأحرى على ثقافتنا الموروثة. فلولا أن الثقافة الكونفوشية خلقت أمة من الصينيين البشعين، لما أفلح الإمبرياليون الأجانب قط في وطء الأرض الصينية. فالكونفوشية أتاحت للحكام أن يتحولوا إلى طغاة، وخلقت في الوقت نفسه بين الناس العاديين ذهنية عبيد».

وإزاء مثل هذه الضراوة في النقد والنقد المضاد، فإن المعلق من الخارج لا يملك إلا أن يلزم الصمت.

اختراع أوروبا

هل أوروبا هي التي اخترعت الحداثة أم الحداثة هي التي أوجدت أوروبا؟

بمعنى آخر، هل سؤال أوروبا والحداثة سؤال جغرافي أم تاريخي؟

فمن الحضارات والظاهرات الحضارية ما يقوم على أساس جغرافي محض، مثل حضارة الإنكا في جبال الآند أو الحضارة المصرية في وادي النيل أو الحضارات النهرانية في بلاد ما بين الرافدين. ولكن منها أيضاً ما يقوم على أساس تاريخي، أو على الأقل عابر للجغرافية مثل الحضارة الرومانية أو الحضارة المسيحية اللاتينية أو الحضارة العربية الإسلامية التي قد يصح فيها القول إنها بدأت جغرافية وانتهت تاريخية.

وبقدر ما أن الحداثة واقعة فريدة في تاريخ الحضارات، فإن تفسيرها بمحض الجغرافية أو بمحض التاريخ لا يبدو وافياً بالغرض. فلو كانت الحداثة محض واقعة تاريخية لتعذر تفسير مولدها وتطورها في أوروبا حصراً. ولو كانت محض واقعة جغرافية لتعذر تفسير تأخر أوروبا في إنجابها إلى ما بعد نهاية العصور الوسطى، مع أن أوروبا حاضرة جغرافياً في التاريخ منذ العصور القديمة.

والواقع أنه ابتداء من واقعة الحداثة لم يعد لأوروبا نفسها المعنى الذي كان لها من قبل. فالحداثة وأوروبا باتتا في الوعي الأوروبي والعالمي معاً مترادفتين حتى يصح القول بأن الحداثة صنعت أوروبا بقدر ما أن أوروبا صنعت الحداثة. فنحن ههنا بإزاء حالة نادرة من حالات تطابق التاريخ والجغرافية.

وصحيح أن الحداثة، ابتداء من الربع الأخير من القرن الثامن عشر، لم تعد أوروبية خالصة. فقد بات لها، منذ حرب الاستقلال، امتداد أميركي، مثلما سيكون لها، بعد عصر الميجي في اليابان، امتداد آسيوي. ولكن هذه الامتدادات، التي تنحو إلى أن تكون عالمية أكثر فأكثر، لا تلغي واقعة التطابق الفريد بين الحداثة وأوروبا. فعلى مدى قرون ثلاثة على الأقل، بقيت الحداثة واقعة جغرافية، أي محصورة بأوروبا. وبعدئذ، وفي الوقت الذي كفت فيه أوروبا عن أن تكون محض واقعة جغرافية صارت، من خلال الحداثة، واقعة تاريخية أيضاً.

هذا الانبثاق التاريخي للواقعة الجغرافية الأوروبية بتوسّط الحداثة هو ما جعل عمانويل تود، المؤرخ والأنتروبولوجي والسوسيولوجي الفرنسي المعاصر، يختار لدراسته عنوان «اختراع أوروبا»[106]. فلكأن أوروبا لم تكن، بمعنى من المعاني، موجودة قبل القرن السادس عشر. أو لكأن

أوروبا، قبل القرن السادس عشر دوماً، لم تكن هي أوروبا. فالأخيرة، بالمعنى الذي صار لها في الحقل التداولي للعصر الحديث، هي ثمرة قطيعة مزدوجة: قطيعة جغرافية لأوروبا عن سائر العالم، وقطيعة تاريخية عن ذاتها.

06. Emmanuel Todd: L’invention de l’Europe, Editions du Seuil, Paris, 688 pages.

ما عامل هذه القطيعة التي كانت وراء «إقلاع» أوروبا ومفارقتها للشرط الذي كانت عليه ـ ولا تزال ـ باقي قارات العالم القديم؟

ثورة مثلثة الأبعاد شاركت فيها جميع الأقطار الأوروبية بتفاوت في الزمن، وبتباين في الحصص: ثورة التعليم ومحو الأمية، الثورة الصناعية، ثورة تحديد النسل. فألمانيا كانت سباقة إلى الثورة الأولى، إذ ابتداء من نهاية القرن السابع عشر كان أكثر من نصف سكانها قد كفوا عن أن يكونوا أميين. ومن إنكلترا، في أواسط القرن الثامن عشر، انطلقت شرارة الثورة الصناعية. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بدأت تعمّ فرنسا ثورة تحديد النسل. فالحداثة إذن نتاج مركّب ساهمت فيه، فضلاً عن الأقطار الأوروبية الثلاثة الكبرى، الأمم المتوسطة الحجم مثل إيطاليا، والصغيرة الحجم مثل هولندا والسويد. بل إذا أخذنا في الاعتبار أن الثورة التعليمية اقترنت، كشرط وكنتيجة معاً، بثورة لاهوتية، فسنلاحظ أن دور الأمم الأوروبية الصغرى في مولد الحداثة كان فاصلاً: فهولندا وسويسرا والسويد كانت من المراكز المتقدمة للثورة البروتستانتية.

الإصلاح الديني

إن إدخال البعد الديني ضروري لحل إشكالية الحداثة الأوروبية، ولكن بصفة جزئية لا كلية. فبدءاً من القرن السادس عشر تسارعت عملية التمايز والتفارق بين الأقطار الأوروبية. فمناطق بعينها من أوروبا «أقلعت»، فيما دخلت مناطق غيرها في طور ركود. وأسبقية الإقلاع تعود بلا أدنى شك إلى البلدان التي احتضنت حركة الإصلاح الديني التي تصاعد مدُّ موجتها ما بين العشرينات والستينات من القرن السادس عشر مثل ألمانيا الشمالية والسويد وسويسرا. ولكن هذا الحل يثير بدوره إشكالاً: فلماذا تقبلت بعض أقطار أوروبا البروتستانتية بترحاب، فيما نبذتها أقطار أخرى نبذاً عنيفاً؟ ولماذا نضت أقطار بعينها من أوروبا عن نفسها في زمن لاحق ثوب الدين، فيما تمسكت أقطار أخرى بعقيدتها الدينية سواء أكانت هي الكاثوليكية أم البروتستانتية؟ ولماذا كانت أمة بعينها مثل فرنسا سباقة إلى تبني العلمانية منذ أواسط القرن الثامن عشر، في حين أن مولد العلمنة تأخر في البلدان

البروتستانتية إلى نهاية القرن التاسع عشر، وفي بلدان أوروبا الكاثوليكية الجنوبية إلى الستينات والسبعينات من القرن العشرين؟

الإشكالية الدينية لا تشتمل إذن على جميع عواملها في ذاتها. فهي لا تحدد ما ينجم عنها ويليها إلا بقدر ما تتحدد بما يمهد لها ويسبقها. ومع ذلك، فإن البدء بها ضرورة تاريخية وابستمولوجية معاً، إذ كانت هي المؤشر الأول والأكثر بروزاً للإقلاع نحو الحداثة، ولانشطار أوروبا بالتالي شطرين متناحرين، واحد مشدود الأنظار إلى الأمام، وآخر لا يتطلع إلا إلى الوراء.

ذلك أن أوروبا كانت قد بقيت حتى العام 1500 موحدة، تلحمها وحدة العقيدة والإيمان. فهي ما بين اختراع المطبعة واكتشاف أميركا كانت لا تزال محض قارة مسيحية تتساوى وتتماثل جميع أقطارها من خلال الاعتراف بسلطة روحية موحدة هي سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وهذا رغم التجزئة السياسية بين دولها والنزاعات والحروب بين أمرائها. ووحدة الدين هذه كانت تستند أيضاً إلى وحدة الثقافة ووحدة اللغة اللاتينية كلغة للثقافة العالمة المشتركة. ولكن الإصلاح البروتستانتي قصم ظهر القارة إلى اثنين. فالأزمة اللاهوتية التي دشّنها لوثر عام 1517 فصلت الفضاء الأوروبي الشمالي الغربي، ممثلاً بألمانيا والسويد وهولندا واسكتلندا، وبإنكلترا بعد شيء من التردد (بالإضافة إلى سويسرا التي كانت أشبه بجزيرة بروتستانتية منعزلة في قلب أوروبا)، عن باقي جسم القارة. ومنذئذ كفّت الكاثوليكية عن أن تكون أوروبية لتصير بدورها فرنسية واسبانية وإيطالية ونمساوية وايرلندية.
وعلى امتداد القرنين التاليين لن يفتأ هذان النظامان الدينيان يتواجهان لاهوتياً، ولكن سياسياً أيضاً من خلال تلك الحروب التي سميت تحديداً حروب الدين التي عصفت بفرنسا بين 1562 و1598، والتي توجتها حرب الثلاثين عاماً التي امتدت بين 1618 و1648 إلى عموم أوروبا الغربية، ومزّقت الامبراطورية الجرمانية المقدسة شر تمزيق.

ما صلة البروتستانتية التي قسمت أوروبا وسرّعت مسار التاريخ، بالحداثة؟

إن البروتستانتية تقوم، بطبيعتها، على تناقض. فهي تنتمي من جهة أولى إلى العالم الحسي، وتحدد من الجهة الثانية عالماً ماورائياً غيبياً. هي ممارسة أرضية وميتافيزيقا بعدية. والتناقض ما بين هدفها الأرضي وهدفها الميتافيزيقي جذري. ففي المجال الأرضي، تقترح البروتستانتية وتحقق دقرطة للوعي الديني. ولكنها في المجال الميتافيزيقي، تعلن عبودية البشر وعدم تساويهم.

إن الهدف الأرضي الأول للإصلاح اللوثري هو إلغاء الاحتكار الكهنوتي للحياة الدينية.
فالبروتستانتية تريد وضع نهاية لدين منشطر إلى جماعة سالبة من المؤمنين وإلى طبقة كهنوتية فاعلة وقيّمة على الطقوس المتلوّة أصلاً باللاتينية، أي بلغة لا تتقنها عامة الشعب. ومنذ 1520، وفي النداء

الذي وجهه لوثر «إلى الطبقة النبيلة المسيحية من الأمة الألمانية»، حذر داعية الإصلاح البروتستانتي من القسمة التي اختلقتها روما بين العلمانيين والإكليريكيين. ورأى في هذه القسمة نفاقاً واحتكاراً بابوياً، وأكد على أن المسيحيين قاطبة يؤلفون جسداً واحداً، وأنهم جميعاً «كهنة»، وأنهم بالتالي متساوون، ولهم حق متساوٍ في الوصول إلى الكتب المقدسة، مترجمة إلى اللغة التي يفهمونها. ودعا من ثم إلى إلغاء الأديرة والرهبانيات، وإلى زواج الكهنة، وإلى إنكار سلطة البابا، وإلى تجريد الكهنة من سلطتهم، وإلى رفض عدم تساوي البشر.

ولكن مقابل هذه الدقرطة للوعي الديني أكدت البروتستانتية، في شقّها الميتافيزيقي، على تبعية البشر المطلقة لله وعبوديتهم له وعدم تساويهم أمامه. فالخلاص ليس مكتوباً لجميع البشر، وإنما هو خيار ونعمة إلهيان. فالله هو من يختار المصطفين. والباقون ستكتب لهم أو عليهم اللعنة الأبدية. وذلك هو الجبر الإلهي. وبحسب تعبير كالفن، النصير الفرنسي لحركة الإصلاح، فإن الله لا يخلق جميع البشر في شرط واحد، بل يقدر لبعضهم حياة أبدية، ولبعضهم الآخر لعنة أبدية. وهكذا تنفي البروتستانتية على الصعيد الميتافيزيقي ما تثبته على الصعيد الأرضي: فبدلاً من حرية البشر ومساواتهم، فإن الجبر الإلهي يؤسس عبوديتهم ولامساواتهم. ومن ثم، وبحسب تعبير لوثر نفسه في نصه حول «حرية المسيحي»، فإن المسيحي هو في آن واحد حر وسيد نفسه وأعماله، وعبد مسخَّر في كل شيء لله وسائر البشر. ولا مخرج له من هذا التناقض إلا بالإيمان: الإيمان بكلية قدرة الله وصَغار البشر. وعن طريق آلية الإيمان يعيش الإنسان حريته كعبودية للسلطة الإلهية. ولكن إقرار السلطة الإلهية يقتضي إلغاء سلطة البابا وكنيسة روما. فالسلطة غير قابلة للتفويض إلى مؤسسة بشرية. والبروتستانتية مذهب سلطة، وكل ما هنالك أنها ترفض ممارسة السلطة الدينية من قبل البشر، ولو كانوا من أعضاء السلك الكهنوتي. فهي إذن ليبرالية إزاء الكنيسة كسلطة مؤسسة، واستبدادية في بنيتها اللاهوتية.

وذلك هو عكس واقع الكاثوليكية. فهذه تميّز بدورها بين المستويين الأرضي والميتافيزيقي، ولكنها تعكس طبيعة التناقض بينهما. فمقابل توكيد البروتستانتية على حرية المسيحيين ومساواتهم على الأرض، وعلى عبوديتهم ولاتساويهم ميتافيزيقياً، تطالب الكاثوليكية بخضوع البشر على الأرض وبلاتساويهم من خلال قبول سلطة الكهنة، ليكون لهم حق في المساواة وفي الحرية وفي الخلاص في العالم الآخر. فالكاثوليكية نخبوية أرضياً ومساواتية ميتافيزيقياً. وهي تقترح برسم الغيب حرية مجردة، ولكنها تفرض على الأرض سلطة مجسدة ومؤسسة هرمياً. وفي الشروط التاريخية لأوروبا في القرن السادس عشر، لم يكن من خيار آخر للكاثوليكية غير أن تكون محافظة ونصيرة للوضع

القائم، على حين أن البروتستانتية، بدعوتها إلى خلع سلطة الكنيسة والكهنة، كانت حاملة لبذرة ثورية.

ولكن يبقى سؤال أساسي: لماذا قبل سكان مناطق بعينها من أوروبا بالبروتستانتية وانتصروا لها وقاتلوا من أجلها، فيما رفضها سكان مناطق أخرى وقاتلوا ضدها؟

الإقلاع الثقافي

إن الشرط الأول لنقض سلطة الكنيسة هو وجود علمانيين قادرين على الاستغناء عن وساطة الكهنة في حياتهم الدينية اليومية، وفي قراءة النصوص المقدسة وكتب العقيدة والطقوس. فدقرطة الوعي الديني، التي هي الإنجاز الأول للبروتستانتية، تفترض مستوى معيناً من امحاء الأمية في أوساط السكان. ففي القرون الوسطى المسيحية لم يكن ثمة من متعلم إلا إذا كان رجل دين، ووحده الكاهن كان له مدخل إلى الحياة العالمة التي كان عمادها، على كل حال، اللغة اللاتينية. بيد أن التقدّم الثقافي الذي حققته أوروبا ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر ـ جزئياً بفضل عملية النقل والترجمة عن الثقافة العربية الإسلامية كوسيط إلى التراث اليوناني والمكتوب باليونانية ـ زادت أعداد المتعلمين أو القادرين على «فك الحرف» في أوساط العلمانيين من نبلاء وبورجوازيين وصناع يدويين. وجاء اختراع المطبعة نحو عام 1450 ليسرِّع المسار. فبفضل المطبعة رأت النور طبقة جديدة، هي طبقة العلمانيين المتعلمين التي ـ وإن لم تكن غالبة بعد ـ تفوقت عددياً على طبقة الإكليروس المتعلم. وإذ كفت الكتابة عن أن تكون حكراً على الكنيسة، امتدت الحركة إلى الدين نفسه، إذ لم يعد محصوراً بحظيرة الكنيسة.

ولئن تكن اللوثرية جنَّدت أنصارها، في مرحلة أولى، من أوساط المتعلمين، فقد كانت هي نفسها، في مرحلة ثانية، عامل نشر للتعليم. فالاستغناء عن وساطة رجل الدين كان يقتضي تعميم القدرة على القراءة والكتابة لدى عامة الشعب. ومن ثم فإن البلدان الأوروبية التي بادرت إلى احتضان البروتستانتية بحكم تقدمها الثقافي هي عينها التي سرّعت وتيرة تقدمها الثقافي من جراء اعتناقها البروتستانتية. وبالفعل، وللمرّة الأولى في تاريخ البشرية، ارتفعت نسبة المتعلمين في السويد وفي بعض مناطق ألمانيا إلى أكثر من 50% من إجمالي السكان الذكور ابتداء من منتصف القرن السابع عشر.

وانحصرت ظاهرة الإقلاع الثقافي هذه أول الأمر في أوروبا الشمالية والشمالية الغربية، أي أوروبا التي اختارت الانتقال إلى البروتستانتية، على حين أن أوروبا الجنوبية، التي تمسكت

بكاثوليكيتها بقوة، آلت منذ منتصف القرن السابع عشر أيضاً إلى ركود ثقافي.

على أن الربط بين حركة الإصلاح الديني وحركة محو الأمية لا ينبغي أن يُعطى طابعاً آلياً. فبعض المقاطعات الكاثوليكية في ألمانيا كانت أكثر تقدماً، من وجهة النظر الثقافية، من مقاطعات بروتستانتية مجاورة. كما أن إنكلترا، التي عرفت نمطاً بالغ العنف من الثورة الدينية البروتستانتية، لم تشهد تسارعاً موازياً في وتيرة تقدمها الثقافي. بل هي لن تستدرك فواتها الثقافي إلا بعد سبقها في منتصف القرن الثامن عشر إلى تدشين الثورة الصناعية.

والواقع أن قانون الترابط بين حركة الإصلاح الديني والتقدم الثقافي دلل على فاعلية نموذجية في الدول الصغيرة الحجم في المقام الأول. وتلك هي حالة السويد التي كانت أول بلد في العالم يطور برنامجاً شاملاً لمحو الأمية. فانطلاقاً من فكرة لوثر البسيطة القائلة إن جميع المسيحيين بلا استثناء كهنة، وبما أن الكاهن هو بالتعريف في تصور بشر ما قبل الحداثة من يعرف القراءة، بات واجباً على البشر، كي يكونوا «كهنة» أي محض مسيحيين، أن يتعلموا القراءة. وعلى العكس من الكنيسة الكاثوليكية التي عارضت وصول العامة إلى النصوص المقدسة، شجعت الكنائس البروتستانتية أهالي المدن والأرياف على السواء على تعلم القراءة. ومنذ مطلع القرن السابع عشر أطلقت كنيسة السويد اللوثرية، بمساندة من الدولة، حملات واسعة النطاق لمحو الأمية. وفي أقل من قرن، كان ثمانون في المئة من السكان، في ذلك البلد القروي، قد أضحوا من المتعلمين. وما إن أطل القرن الثامن عشر حتى كان تعميم التعليم في السويد قد أضحى ظاهرة جماهيرية ناجزة، وهذا بدون وجود شبكة موازية من المدارس والأجهزة التربوية. فالبلديات والعائلات هي التي أخذت على عاتقها تعليم أعضائها وأولادها. أما الكنيسة اللوثرية فأخذت على عاتقها بالمقابل توزيع كميات كبيرة من كتب الصلاة والتراتيل والمواعظ ومقتطفات من الكتاب المقدس. وبالإضافة إلى ذلك، كان دورها «قمعياً»: فقد كان القس البروتستانتي يخضع أعضاء أبرشيته لامتحان قراءة، فإذا سقطوا فيه حرمهم من تناول القربان المقدس في قداس يوم الأحد. ومن سجلات الامتحان هذه في أبرشيات السويد أمكن، إحصائياً، التثبت من أن نسبة المتعلمين من السكان بلغت 80% منذ عام 1680.

ولكن هذا الطابع الأحادي الخط لظاهرة تعميم القراءة والكتابة في السويد لا يكرر نفسه في تجربة إنكلترا. فرغم أن هذا البلد كان مدنياً أكثر منه قروياً، وصناعياً حِرَفياً أكثر منه زراعياً، فإن سجلات أبرشياته لا تشير إلى أن نسبة المتعلمين قد تعدت 50% حتى بتأخير قرن بالمقارنة مع السويد. بل إن هذه النسبة سجلت تراجعاً في فترة المئة سنة الممتدة من 1750 إلى 1850. وفي الواقع كان على إنكلترا أن تنتظر تراكب مفعول الثورة الدينية ومفعول الثورة الصناعية كيما تتجاوز، ابتداء من

منتصف القرن التاسع عشر، عتبة الـ 50% الحاسمة من المتعلمين بالنسبة إلى إجمالي السكان الذكور والإناث معاً.

ولا تكتمل لوحة الإقلاع الثقافي في أوروبا بدون الإشارة إلى المقاومة الكاثوليكية وما تسببت فيه من فوات ثقافي حتى بالنسبة إلى البلدان التي كانت تعتبر في مطلع القرن السادس عشر متقدمة ثقافياً مثل إيطاليا وبلجيكا. فإزاء موجة التقدم الثقافي التي انداحت مع الانشقاق اللوثري ردت الكاثوليكية البابوية بحملة كراهية حقيقية للكتاب. فمنذ 1559 نشر ديوان التفتيش الفاتيكاني أول طبعة من قائمة الكتب المحظور قراءتها على المسيحيين، كما أن الكنيسة الكاثوليكية نظرت بعين الشجب إلى جملة النتاج المطبوع. فالكتاب المقدس يجب أن يبقى منسوخاً. ومن يملك نسخة مطبوعة منه فإنما يقدم على فعل من أفعال الهرطقة. ومن ثم فإن جملة المناطق الكاثوليكية قابلت تقدم المناطق البروتستانتية بتباطؤ ثقافي، وفقدت إيطاليا الشمالية وبلجيكا موقعيهما المتقدمين. وبمعنى من المعاني كف التقدم الثقافي في البلدان الكاثوليكية عن أن يكون ظاهرة مباطنة. بل إنه في البلدان الكاثوليكية التي أصابت تقدماً، مثل المقاطعات الكاثوليكية في ألمانيا الجنوبية وفي فرنسا الشمالية، أضحى ظاهرة مخارجة. فعن طريق العدوى والتأثر بالجوار البروتستانتي والمنافسة معه انتقلت ظاهرة محو الأمية إلى فرنسا في مطلع القرن الثامن عشر. وبالمقابل فإن أوروبا الجنوبية الكاثوليكية، التي لا تجمعها وأوروبا الجرمانية اللوثرية حدود مشتركة، تأخّر إقلاعها الثقافي إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بل إن الأجزاء الجنوبية من اسبانيا وإيطاليا انتظرت النصف الأول من القرن العشرين لتجتاز عتبة الـ 50% الفاصلة، وحتى 1970 كانت لا تزال تُلحظ جيوب للمقاومة الأمية في اسبانيا والبرتغال. وقد يكون مباحاً القول إن هذا البلد الأخير لم يصل، حتى في 1990، إلى المستوى الذي كانت عليه السويد من محو الأمية في مطلع القرن الثامن عشر.

التصنيع

حتى الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر كان النمو الاقتصادي والتقدم الثقافي يؤلفان كلاً واحداً غير قابل للافتراق. فقد كان القطاع الثاني، الحِرَفي قبل أن يكون صناعياً، يتقدم حيثما ترتفع نسبة المتعلمين. وهذا التطابق في النموّين يفصح عن نفسه بجلاء في العصور الوسطى. فالمناطق الكبرى للصناعة النسيجية في القرن الثالث عشر، لا سيما في إيطاليا الشمالية والوسطى وفي فلاندرا، كانت تؤلف جزءاً من العالم النامي ثقافياً. كما أن تطور ألمانيا في مجال الصناعتين التعدينية والنسيجية ترافق بانفجار ثقافي تولدت عنه مباشرة حركة الإصلاح البروتستانتي. وقد كانت خريطة المطبعة

في نهاية القرن الخامس عشر تتطابق مع خريطة التقدم الصناعي والتقدم الثقافي على السواء. فانتشار المطبعة كان مرتهناً بارتفاع معدل المتعلمين وبتقدم الصناعة التعدينية. وكان يفترض بالطبّاعين كما بالمستهلكين أن يتقنوا القراءة، مثلما كانت صناعة الصب تتطلب إتقاناً لتقنيات المزج.

وقد ظل التطابق قائماً بعد الثورة اللوثرية. فالدول البروتستانتية الأوروبية الشمالية مثل إنكلترا والسويد وهولندا سجلت تقدماً ثقافياً واقتصادياً معاً. فحيثما ارتفع معدل المتعلمين تطورت الصناعة الحرفية الإنكليزية أو الهولندية وزاد إنتاج السويد وإنكلترا من المنتجات الحديدية. وبالمقابل، فإن أفول إيطاليا الثقافي في الحقبة نفسها ترافق بأفول اقتصادي: فتجميد عملية نشر التعليم تطابق مع ترييف للاقتصاد الإيطالي وخدر في دينامية القطاع الثاني أو المديني. والواقع أن هذا التوازن بين المظهرين الاقتصادي والثقافي للتقدم لا يدعو إلى العجب. فالقطاع الثاني يقوم أساساً على تقنيات تحويل المادة، وهذه التقنيات هي من إنتاج العقل البشري. وكان طبيعياً، من ثم، أن تتطور حيثما أثبت العقل البشري فاعلية وانفتاحاً على التغيّر.

ولكن في الفترة التالية، بين 1750 و1850، حدث افتراق بين الحركة الثقافية والتطور الاقتصادي. فالثورة الصناعية الإنكليزية عكست اتجاه المسار وبوأت مكانة الصدارة في أوروبا الأمة الإنكليزية التي لم تكن أكثر الأمم تقدماً من وجهة النظر الثقافية. فإنكلترا، بدون أن تكون أمية تماماً، كانت تأتي في المرتبة الثانية، بعد السويد وألمانيا وسويسرا، في معدلات نشر التعليم. ولكن ما مرّ قرن واحد على الثورة الصناعية حتى كانت صورة إنكلترا قد تغيّرت جذرياً: فمنذ 1850 كان 55% من سكانها قد أمسوا مدينيين، كما أن نسبة اليد العاملة في الزراعة قد تراجعت إلى 22% مقابل 46% للعاملين في القطاع الثاني. وفي الحقبة نفسها، كان لا يزال أغلب سكان ألمانيا وفرنسا والسويد من الريفيين: 65% و75% و88% على التوالي.

هذا التحوّل جعل بريطانيا منذ ذلك الحين قوة اقتصادية عظمى. فموقع بريطانيا في منتصف القرن التاسع عشر كان أعظم حتى من موقع الولايات المتحدة الأميركية في أواسط القرن العشرين. فرغم أن سكانها ما كانوا يشكلون سوى 2.2% من سكان العالم، كانت تنتج 53% من حديد العالم و49% من نسيجه. وهذا في حين أن سكان ألمانيا والسويد وسويسرا كانوا هم الذين يتقنون القراءة والكتابة. والواقع أن الطلاق بين الثقافي والاقتصادي هو ما أنجب، على الصعيد النظري، المادية التاريخية. فماركس وأنغلز شادا نموذجهما التفسيري على أساس الاستقلال الذاتي للواقعة الاقتصادية. فعلى الضد من فلسفة الأنوار التي كانت ترى في تقدم العقل شرطاً مسبقاً لتقدم الاقتصاد، وجدا في تقدم بريطانيا الصناعي دليلاً على العكس. فتطور التكنولوجيا الإنكليزية بين 1710 و1790 أتاح إمكانية

تطور اقتصادي في سياق ركود ثقافي نسبي. بل إن الآلات التي اخترعها المهندسون البريطانيون من أجل إنتاج الفولاذ والطاقة (الفحم) ومن أجل تحويل القطن والصوف والكتان إلى خيوط نسيجية، اقتضت تكوين طبقة عاملة ضخمة بدون أن تقتضي ارتفاعاً ملموساً في مستواها الثقافي. فمهمات البروليتاريا النسيجية بسيطة وتكرارية ولا تستلزم قدرة مسبقة على ممارسة القراءة والكتابة.

وقد كان لا بد من انتظار تعميم الثورة الصناعية وانتقالها إلى أقطار أوروبية أخرى كيما يعاود الثقافي والاقتصادي اتصالهما. وسويسرا هي التي قدمت نموذجاً أو منطقاً ثانياً للإقلاع الاقتصادي. فقد قام اقتصادها على استيراد الخيط البريطاني وعلى استخدامه في صناعة نسيجية متطورة ومتخصصة. وبالإضافة إلى الحياكة الفنية طورت سويسرا صناعة ميكانيكية للساعات وللآلات الدقيقة لا نظير لها في إنكلترا. وبنية الصناعة السويسرية هذه كانت تقتضي طبقة عاملة ماهرة ومتعلمة ومتخصصة، وهذا على عكس الصناعة الإنكليزية التي كانت تتطلب يداً عاملة غير متخصصة، ومنقولة مباشرة من الأرياف لتحويلها إلى بروليتاريا نسيجية غير ماهرة. وفي هذا الطور الثاني من الثورة الصناعية، الذي عمّ بعد سويسرا السويد وألمانيا وبلجيكا، أمسى دور التقنية والعلم أساسياً، واقترن التحول الكمي للسكان من ريفيين إلى مدينيين بتحول كيفي شهد انفجاراً حقيقياً في التقنيات وتعقيداً في التكنولوجيا وتحولاً موازياً في العقليات التي باتت مهيأة لتقبل التغير اللامتناهي.

في هذا الطور الثاني من الثورة الصناعية لم تعد البروليتاريا تلك الكتلة الصماء والفظة التي تصفها أدبيات القرن التاسع عشر. وصحيح أن تكميم الطبقات العاملة قد تواصل في جميع بلدان أوروبا الغربية التي اجتازت عتبة الـ 50% في نسبة السكان المدينيين، ولكن هذا التكميم ترافق بتكييف على صعيد التعلم والقدرة على هضم التكنولوجيات. وفي هذا الطور الثاني عادت ألمانيا ـ ومعها السويد ـ تسبق إنكلترا: فبنيتها الثقافية التحتية كانت تؤهلها أكثر من إنكلترا للقيام بعبء الثورة الصناعية الثانية. وابتداء من الأعوام 1870 ـ 1880 يمكن القول إن خريطة التقدم الصناعي قد عادت تتطابق مع خريطة التقدم الثقافي. وهذا التطابق قد استمر، مع بعض الشذوذ هنا وهناك، إلى نهاية القرن العشرين. وباستثناء الحالتين اللتين تقدمهما هولندا والدانمرك اللتان تخصصتا ـ على ارتفاع مستواهما الثقافي ـ في أنشطة اقتصادية غير صناعية، فإن الاندفاعة الصناعية لم تعد تقبل الفصل عن شرط التقدم الثقافي. والدليل السالب يقدمه الجنوب الأوروبي المتوسطي. ففي 1970 كانت نسبة العاملين في الصناعة تقل عن 20% من سكان أسبانيا وجنوب إيطاليا، وهي المناطق عينها التي

تأخّر إقلاعها الثقافي إلى مطلع القرن العشرين، والتي كانت، حتى 1970، لم تتجاوز بعد عتبة الـ 50% الفاصلة في نسبة السكان المتعلمين.

نزع المسيحية

بين 1730 و1990، وعلى مراحل، خسرت الديانة المسيحية سيطرتها على أوروبا. فقد أفلتت الحياة الاجتماعية من إسار معتقداتها وكنائسها. وهذه السيرورة، المحتومة وإن المتقطعة، تحكمت بها قطيعات ثلاث:

القطيعة الأولى: بين عامي 1730 و1800 جنح قسم رئيسي من العالم الكاثوليكي إلى نزع المسيحية. فمن المناطق التي نضت عنها سلطة الكنيسة فرنسا الباريسية، واسبانيا الوسطى، والبرتغال الجنوبي. أما بقية شعوب أوروبا فقد بقيت على وفائها للديانة التقليدية، سواء في شكلها الكاثوليكي أو البروتستانتي.

القطيعة الثانية: بين 1880 و1930 انهارت معظم الأنظمة الدينية البروتستانتية في إنكلترا، وفي البلدان الجرمانية، وفي البلدان الاسكندنافية. وفي نهاية هذه المرحلة الثانية، أي في نحو 1930، كانت القوة الدينية الوحيدة التي لا تزال نافذة الكلمة في أوروبا هي الكنيسة الكاثوليكية، ولكن حصراً في المناطق التي وفّرتها القطيعة الأولى.

القطيعة الثالثة: بين 1965 و1990 تصدع الحصن الكاثوليكي الأوروبي الأخير. فقد أفلتت من قبضة الكنيسة بلجيكا وألمانيا الجنوبية والرينانية والنمسا وجزء من سويسرا وجنوب فرنسا وشمال إيطاليا واسبانيا والبرتغال.

وقد تكون السمة الأكثر تمييزاً لظاهرة نزع المسيحية هي تقطّع مسارها. فالكاثوليكية التي لفظت أنفاسها مع الثورة الفرنسية في الحوض الباريسي عززت مواقعها في مقاطعات بريتانيا والألزاس وفلاندرا وبافاريا. وفي القرن التاسع عشر أضفت سلسلة من اليقظات الدينية حيوية متجددة على مختلف البروتستانتيات. ولئن تكن ظاهرة نزع المسيحية تعبيراً رئيسياً من تعابير الحداثة، فإن تقطع مسارها إنما يعود إلى أن الحداثة لم تكن هي العامل الفاعل الوحيد. فالعقيدة المسيحية دللت، وهي قيد تفكك، على قدرة كبيرة على المقاومة. وتبعاً لدرجة هذه المقاومة عرفت كل بقعة من بقاع أوروبا مصيراً دينياً متميزاً.

أما عوامل أزمة الدين فتكاد تكون قابلة للحصر في اثنين: الثورة العلمية والثورة الصناعية. فهاتان الثورتان المتكاملتان، اللتان عمتا في نهاية المطاف جملة القارة، أعطتا ظاهرة نزع المسيحية، في

خاتمة المطاف أيضاً، طابعاً شمولياً عاماً.

لقد شرع عامل التفكك الأول يمارس تأثيره منذ منتصف القرن السابع عشر، عندما طفق رجال العلم الأوروبيون يصوغون تصوراً جديداً للكون، مكتوباً هذه المرة بلغة الرياضيات، لا اللاهوت. فكوبرنيكوس ونظريته في مركزية الشمس، وغاليليو وثورته الميكانيكية، وكبلر وقوانينه حول حركة الأفلاك السماوية، حددوا للنخبة الأوروبية إطاراً مرجعياً جديداً تحكمه قوانين رياضية ثابتة. ولم يقل أحد آنذاك بموت الله، ولكن فعله الخالق لم يعد ضرورياً لمسار العالم الأرضي. ولا كذلك فعل الشيطان الشرير. وبدون أن تتصدى الفيزياء النيوتنية لسر أصل الكون، صارت تقدم تفسيراً أفضل من التفسير الديني القديم لطريقة اشتغاله. ولئن تكن الكتابة الرياضية لمعادلة الكون لم تلغ الجهل البشري، فقد ضيّقت على كل حال من نطاقه. وليس من قبيل المصادفة أن تكون الحقبة نفسها قد شهدت محاولات متعددة لإثبات وجود اللّه بقوة العقل وحده، صنيع ما فعله ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية، ومن بعده بسكال في خاطراته. ذلك أن القلق الوجودي والإلحادي كان ذرّ بقرنه. ومن ثم أوكلت إلى الرياضيات المهمة التي أمسى النص الديني عاجزاً عن أدائها. وقد تكررت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أزمة القرن السابع عشر، ولكن لتضرب هذه المرة العالم البروتستانتي بعد أن كانت ضربت في المرة الأولى العالم الكاثوليكي. فقد جاء نشر داروين لكتابه «أصل الأنواع» 1859 ليزعزع تصور التوراة والكتاب المقدس لقصة الخلق الأول. ولئن تكن البروتستانتية بوجه خاص هي التي تأذّت من الثورة الداروينية، فلأن قصة الخلق توراتية أكثر منها إنجيلية، ولأن البروتستانتية تقوم على مرجعية توراتية لا تقل أهمية عن المرجعية الإنجيلية.

أما العامل الثاني للتفكك الديني فهو الثورة الصناعية التي لم يكن لها، على عكس الثورة العلمية، دور مباشر في تهديم المعتقدات اللاهوتية، ولكن التي حالت مع ذلك دون عودة الدين إلى استعادة مواقعه التي خسرها عن طريق خلقها طبقة بروليتارية صناعية لا تقدم للإيمان التقليدي الملجأ الذي كان يقدمه الوسط الشعبي القديم.

ثورة ضبط النسل

إن تحديد النسل، مع محو الأمية ونزع المسيحية، هو ثالث عناصر الحداثة. وقد بدأ انتشاره في أوروبا منذ نهاية القرن الثامن عشر. وكانت أول من طبقته فرنسا التي لم تكن مع ذلك أكثر أمم أوروبا تقدماً ثقافياً. ثم تلتها أوروبا الشمالية البروتستانتية في القرن التاسع عشر. ولئن تكن خريطة ضبط النسل قد تطابقت في القرن العشرين مع خريطة التقدم الثقافي في مجمل أوروبا، فإن عاملها

المحدد الأول لم يكن في حينه ارتفاع المستوى الثقافي وحده، بل كذلك الأزمة الدينية التي ضربت الكاثوليكية في 1730 - 1800، ثم البروتستانتية في 1880 - 1930. فانهيار المعتقدات الدينية من جراء الثورة الكوبرنيكية والثورة الداروينية هو الذي حدد، على خلفية من التقدم الثقافي، موقفاً ومسلكاً جديدين إزاء الجنس. والدليل أن فرنسا، السباقة إلى نزع المسيحية في سياق ثورة 1789، كانت سباقة أيضاً إلى مباشرة ثورة تحديد النسل. وليس من قبيل المصادفة أن تكون المناطق المتمسكة بكاثوليكيتها من فرنسا هي التي لا تزال تسجل أعلى المعدلات في نسبة المواليد. وذلك هو أيضاً الشأن في بلدان أوروبا الجنوبية الكاثوليكية التي لم تدخل في مرحلة ضبط النسل إلا بعد إقلاعها الثقافي بين 1920 و1940. وضبط النسل هو في نهاية المطاف مسألة عقليات. وبما أن كلاً من الكاثوليكية والبروتستانتية تكرس الجنس وتضفي عليه طابعاً من الحرمة المقدسة، فقد كان لا مناص من أن يتغيّر موقف الإنسان الأوروبي من الدين كيما يتغيّر موقفه من الجنس. وما يميّز هذا التطور في أوروبا هو طوعيته. فتحديد النسل جاء نتيجة لسلوك تلقائي، ولم تتدخل الدولة في أي مكان لفرضه. وهذا على عكس ما يجري الآن في بعض بلدان العالم الثالث حيث تتدخل الدولة لتفرض أحياناً بالقوة ما لا تقبله العقليات بعد.

مولد الأيديولوجيا

إذا كان الإنسان الأوروبي كفّ عن أن يكون إنساناً دينياً، فقد أخلى مكانه بالمقابل للإنسان الأيديولوجي. ففي كل مكان من أوروبا ترافق موت المسيحية بمولد الأيديولوجيا. فبدلاً من السماء باتت الأرض هي محل اليوطوبيا. وهذه اليوطوبيا تمحورت حول قطبين: الأمة أو الطبقة. فجميع الأيديولوجيات الأوروبية كانت إما قومية وإما اشتراكية. والحال أن كلاً من الوعي القومي والوعي الطبقي ما كان له أن يظهر إلى حيز الوجود إلا بقدر ما يخلي له المكانَ الوعيُ الديني. فالثورة الفرنسية شادت مدينتها المثالية على فكرة الأمة. ولكن الثورة الصناعية هي التي خلقت إمكانية أخرى لتجسيد فكرة المدينة المثالية: الطبقة. فالبروليتاريا المتألمة، المتعذبة، الخارجة من العدم، هي التي أوكلت إليها مهمة بناء أورشليم الجديدة. بيد أن الميتافيزيقا الاشتراكية للقرن التاسع عشر، مثلها مثل الميتافيزيقا القومية للقرن الثامن عشر، ما كان لغير الفراغ الديني أن ينتجها. ففرنسا طورت منذ ثورة 1848 مذاهب الاشتراكية مع أنه لم يكن فيها وجود لطبقة عاملة غفيرة. وبالمقابل، إن الاشتراكية بقيت عديمة الوجود في إنكلترا إلى عام 1880، رغم قوة الوجود العددي للطبقة العاملة فيها. والواقع أنه كان لا بد من انتظار انهيار الميتافيزيقا البروتستانتية، مثلما انهارت في فرنسا من قبلُ الميتافيزيقا

الكاثوليكية، كيما تصعد موجة الأيديولوجيا الاشتراكية. وليس من قبيل المصادفة أن تكون سيرورة الأدلجة قد تأخرت في اسبانيا والبرتغال وجنوب إيطاليا إلى النصف الأول من القرن العشرين. ففي هذه المناطق، التي تأخر إقلاعها الثقافي، لم تكن الميتافيزيقا الدينية قد أخلت مكانها بعد لأية ميتافيزيقا بديلة. ولعل هذا التأخير بالذات هو ما جعل إغراء الفاشية قوياً فيها.

موت الأيديولوجيا

ذلك هو أحدث أطوار الحداثة الأوروبية. وهو طور قابل بدوره للتقسيم إلى أدوار ثلاثة. ففي الدور الأول انفجرت أزمة الأيديولوجيا القومية التي تسببت في إشعال نار حربين عالميتين، وبالتالي في سقوط عشرات الملايين من القتلى. وفي الدور الثاني بدأ انكماش الأيديولوجيا الاشتراكية، وقد تزامن هذا الدور مع حركة الجزر التي أصابت البروليتاريا الأوروبية وجرّدتها من صفتها كطبقة غالبة ديموغرافياً. وقد بدأ الانحسار الكمي للطبقة العاملة الصناعية منذ مطلع الستينات في إنكلترا وهولندا والسويد، ثم امتد إلى بلجيكا وسويسرا بين 1965 و1970، قبل أن يصيب ألمانيا ثم فرنسا وإيطاليا وفرنسا بين 1975 و1980. ثم قُصم في الأعوام 1980 - 1985 ظهر الثورة الصناعية في إرلندا والبرتغال حتى قبل أن تصل إلى سن النضج. فحصة الصناعة من قوة العمل تراجعت في معظم البلدان الأوروبية إلى 30%، بل إلى 25% في بلد مثل هولندا، وهذا منذ 1987. وبالإضافة إلى هولندا، ضربت انكلترا الرقم القياسي في الانحسار الكمي للطبقة العاملة التي خسرت 44% من تعدادها مقابل 30% في فرنسا و24% في إيطاليا. وهكذا تكون البروليتاريا فقدت مركزها المهيمن في المجتمع بجملته، كما في داخل العالم الصناعي. ومع موجة نزع التصنيع التي انداحت منذ مطلع الستينات انطفأت الأسطورة العمالية أو ما سمي، في زمن سيادة الماركسية، الرسالة التاريخية للبروليتاريا. ودخلت مختلف أحزاب اليسار، الشيوعي منه والديموقراطي، في طور أزمة مفتوحة.

أما في الدور الثالث والأخير، الذي يتطابق زمنياً مع حقبة 1970 - 1990، فقد تطورت، على حساب الأيديولوجيات الكبرى، وأحياناً فوق حطامها، أيديولوجيات قابلة للوصف بأنها صغرى، من قبيل أيديولوجيا الحركة البيئوية وأيديولوجيا حقوق الإنسان. وأول ما يميِّز هذه الأيديولوجيات الصغرى انعتاقها، أو مسعاها إلى الانعتاق، من إشكالية اليمين واليسار الموروثة من زمن الأيديولوجيات الكبرى. وثاني ما يميزها هو رفضها الهرب إلى خارج الواقع. فهي لا تحلم ولا تبشر بمدينة مثالية سواء أكانت من طبيعة قومية أم طبقية. بل تريد أن تصون مدينة الحاضر من كل ضروب الشطط النووي أو التكنولوجي «التلويثي». ولهذا فإنها تبدو وكأنها محافظة بدون أن تكون

يمينية. وفي قبالة هذه الأيديولوجيا «الخضراء» تنتصب الأيديولوجيا «الرمادية»، أي أيديولوجيا حركات اليمين المتطرف الذي يريد هو الآخر أن ينقذ مدينة الحاضر المثالية - في تقديره - من ضرب آخر من التلوث، هو «التلوث اللوني» و«الثقافي» الذي يجسِّده المهاجرون الذين يكونون قد حلوا على هذا النحو محل اليهود كموضوع للعنصرية واللاسامية المتجددة.

والواقع أنه إزاء المهاجرين سيتحدد في مطلع القرن الحادي والعشرين بُعد حضاري جديد لأوروبا. فهل ستفلح في تأمين شروط الاندماج العادل والكريم لعشرات الملايين من المهاجرين الذين لم يعد لها غنى عنهم منذ دخولها في طور أفول ديموغرافي متسارع؟ وبتعبير آخر، هل ستفلح أوروبا في تجاوز مركزيتها الإثنية لتصير كونية؟

قد تكون هذه العلاقة بالآخر هي نقطة الضعف اليتيمة في هذا الكتاب الممتاز الذي يعيد بناء اللحظات الأساسية في عملية اختراع أوروبا والحداثة معاً. فلا «الآخر» الذي أخذت منه أوروبا في بداية انطلاقتها حاضر، ولا كذلك «الآخر» الذي أعطته أوروبا كثيراً منذ إقلاعتها الفريدة في نوعها في تاريخ القارات وجغرافيتها. ذلك أن أوروبا لم تكن محصورة قط في أوروبا، لا عندما أخذت عن الحضارة العربية الإسلامية وعن الحضارتين الرومانية واليونانية، ولا عندما أعطت للعالم أجمع. فأوروبا غير قابلة للفهم بأوروبا وحدها، بدون جذورها التاريخية في الحضارات المتوسطية، وبدون امتداداتها الجغرافية في القارتين الأميركية والأوسترالية. بل أوروبا غير قابلة للفهم بدون حضورها الكثيف في العالم قاطبة من خلال حركة الاستعمار والاستيطان، كما من خلال تعميم التكنولوجيا والثقافة الأوروبيتين على مستوى الكرة الأرضية بأسرها. بل إن أوروبا غير قابلة للفهم بدون ذلك الآخر الذي حاول أن يسير على خطاها وينهج نهجها ويلبس حتى لباسها، سواء كان ذلك الآخر هو ياباني عصر الميجي أو عربي عصر النهضة أو تركي العصر الكمالي. وبمعنى من المعاني فإن أوروبا هي أيضاً من اختراع الآخر. فلولا الآخر، ولولا مرآته، لما استطاعت أوروبا أن ترى نفسها في إقلاعتها ومفارقتها لشرط سائر القارات. تماماً كما أن هذا الآخر ما كان يستطيع، لولا المرآة التي يقدمها له تقدم أوروبا، أن يقيس مدى حاجته هو نفسه إلى أن يتجاوز شرطه.

العلمانية: مسألة سياسية لا دينية

مما يميِّز الخطاب العربي الحديث قدرته الهائلة على الاستدماج السريع للمصطلحات الأيديولوجية. فقبل قرن، لا أكثر، كانت اللغة العربية تجهل مئات المفاهيم التي باتت لها الغلبة في الخطاب العربي الحديث من قبيل القومية والأممية والرأسمالية والاشتراكية والليبرالية والفاشية والرومانسية والسريالية والبنيوية واللاأدرية،... إلخ.

مفهوم واحد لم يأخذ طريقه إلى التبيئة: «العلمانية». فهذا المصطلح ما فتئ يُعامل، منذ لحظة اكتشاف وجوده، معاملة القريب الفقير. ولئن استطاع المصطلح أن يفرض نفسه في المشرق حيث ثمة وجود لـ «أقليات مسيحية»، فاستعار من قاموسها اللاهوتي تعبير «العلماني» بالتعارض مع «الإكليريكي»، أي مَنْ ليس رجل دين وكنيسة، فإنه في المغرب، حيث لا وجود لتلك «الأقليات»، لم يفلح إلا في أن يلجأ إلى التعريب الحرفي، فبات يُقال للعلمانية «لائكية»[107].

107. انظر: التذييل حول أصل كلمة «علمانية» في اللغة العربية في خاتمة هذا المقال.

ولكن بغض النظر عن اللفظ في ذاته، فإن المفهوم لم يفلح قط في أن يفوز بحقوق المواطنة. فقد بقي على امتداد عقود بكاملها منبوذاً، متجاهلاً، متحاشى، مستبعداً من أي تأسيس نظري، حتى من قبل العلمانيين أنفسهم ممن أرادوا أن يمارسوا العلمانية على طريقة بطل موليير في ممارسة النثر، أي كما لو بغير علمهم. ولقد استُبيح المفهوم واللفظ معاً إلى درجة أن كاتباً مثل محمد عابد الجابري ـ ارتقى إلى مصاف «أستاذ تفكير» بالنسبة إلى شريحة كاملة من الأنتلجنسيا العربية ـ لم يجد من حرج، ولا من معارضة، في أن يطالب بسحبه نهائياً من القاموس التداولي للفكر العربي وبالحجر عليه في غيتو اللامفكر به والممنوع التفكير فيه.

بيد أنه ابتداء من التسعينات يمكن أن يلحظ انعكاس في اتجاه الظاهرة. فمع المحاولتين المميزتين والشجاعتين لفؤاد زكريا وعزيز العظمة، وكذلك جوزيف مغيزل ومحمد سعيد العشماوي، يمكن القول إن التيار الأصولي، الذي يبدو وكأنه يكتسح الساحة العربية السياسية والفكرية، قد أفلح على الأقل في أن يجبر العلمانيين العرب على الخروج من حالة البيات الشتوي. ففي مواجهة هذا التيار، الذي ليس من طبيعته المساومة الأيديولوجية، لا تملك العلمانية ـ مثلها مثل سائر قيم الحداثة ـ إلا أن تسفر بعد طول تحجب، أي أن تدخل في مجال المفكر به، ولو من بابه الضيق في طور أول.

والعجيب أن ما يصدق على الساحة العربية يصدق إلى حد ما على الساحة الأوروبية، وحصراً الفرنسية. فمعركة العلمانية كانت بدت وكأنها قد ربحت تماماً ونهائياً. أولاً مع قانون فصل الدولة عن الدين في 1905، وثانياً مع دستور 1946 ودستور 1958 اللذين أعلنا فرنسا «جمهورية علمانية». ولقد شهدت العقود الثلاثة التالية لصدور مرسوم 1946 بدورها نوعاً من البيات الشتوي. فباستثناء محاولات قليلة ومحصورة بالأوساط الكاثوليكية المتنورة التي أرادت تكييف الكنيسة مع الواقع الدستوري الجديد، فإن الخمسينات والستينات والسبعينات لم تشهد إغناء يذكر للأدبيات العلمانية. ولكن ابتداء من الثمانينات، ومع عودة المكبوت الديني كما بات يقال، انقلبت الآية. ونظراً إلى أن الإسلام يمثل ثاني أكبر دين في فرنسا (قرابة أربعة ملايين مسلم نصفهم من المتجنسين ونصفهم من المقيمين، بالإضافة إلى بضعة آلاف فرنسي اعتنقوا الإسلام)، ونظراً بالتالي إلى أن المد الأصولي قد تحوّل حتى بالنسبة إلى فرنسا إلى مشكلة داخلية، فقد عرفت الأدبيات العلمانية في السنوات العشر الأخيرة نوعاً من «نشأة مستأنفة». وبدون أية محاولة للحصر والاحصاء ـ مستحيلة أصلاً ـ فإن النتاج النظري حول مسألة العلمانية قد أربى، ابتداء من الثمانينات، على المئة عنوان. وقد أسهم في هذه الحركة بطبيعة الحال المستعربون الجدد والمتخصصون في الدراسات الإسلامية، ومنهم على سبيل المثال برونو إتيين: «فرنسا والإسلام» (1989)، جيل كيبل: «ضواحي الإسلام» (1987)، غي غوتييه: «الإسلام وفرنسا والعلمانية» (1991)، هنري سانسون: «العلمانية الإسلامية في الجزائر» (1983)، فرانسوا بول بلان: «الإسلام أو/و العلمانية» (1991)، جان هيلين كلتنباخ: «فرنسا فرصة الإسلام» (1991)، أندريه كوست: «الثقافة والدين والمواطنة والعلمانية على محك الهجرة» (1985)، إدغار فيير: «الإسلام في فرنسا أو السلم المقدس» (1992)، أوليفييه كاريه: «الإسلام العلماني أو العودة إلى السُنَّة الكبرى» (1993). ومما يلفت النظر أن مسلمين متجنسين أو مقيمين أو كاتبين بالفرنسية كان لهم إسهام واسع في هذه الحركة. ومنهم صهيب بن الشيخ، إمام مسجد مرسيليا الذي انتصر بقوة في كتابه «النبي والجمهورية» لفكرة إسلام معلمن. ومنهم بطبيعة الحال محمد أركون الذي انتصر للعلمانية la]citإ ضداً على العلمانوية la]cicisme. ومنهم أيضاً محمد شريف فرجاني الذي انتقد في كتابه «الإسلاموية والعلمانية وحقوق الإنسان» (1991) محمد أركون على موقفه المتحفظ من العلمانية وانتصر للتقليد الجذري الذي أرساه علي عبد الرازق. والواقع أنه ليس من قبيل المصادفة أن يكون كتاب هذا الأخير عن «الإسلام وأصول الحكم» قد ترجم أخيراً إلى الفرنسية كاملاً (بعد أن كانت بضعة فصول منه قد

ترجمت منذ 1933). وكذلك كتاب فؤاد زكريا الذي صدر بالفرنسية عام 1991 تحت عنوان: «العلمانية أو الإسلاموية: العرب في ساعة الاختيار».

في سياق هذه المساءلة الجديدة لإشكالية العلمانية ولقدرتها على الدفاع عن نفسها في مواجهة الأصوليات كافة، الإسلامية منها كما المسيحية واليهودية، وكذلك لقدرتها على رفع التحديات وهضم المستجدات واستدماج المتغايرات في زمن الانزياح الديموغرافي للقارات في مطلع القرن الحادي والعشرين، يأتي الكتاب المميّز لموريس باربييه، مدرس مادة العلوم السياسية في جامعة نانسي الثانية، عن «العلمانية»[108]. كتاب مميّز، أولاً لأنه يفك أسر «العلمانية» من قيود الأيديولوجيا، أو بالأحرى من سوسها الذي لا يفتأ ينخرها منذ أن كفت عن أن تكون مجرد إطار قانوني لتنظيم العلاقة بين الدولة والدين لتتحول إلى مقولة قائمة بذاتها وموضوع للمناقصة وللمزايدة وللهوى الأيديولوجي. وثانياً لأنه يتقدم بنظرية في العلمانية تتمتع بمستوى عالٍ من الأصالة، وذلك بقدر ما تربط بين العلمانية وبين ما يسميه م. باربييه «الحداثة السياسية».

108. Maurice Barbier; la laïcit é. l'Harmattan, Paris; 1995, 311 pages.

ففيما يتعلق بتنظيم العلاقات بين الدول والدين، ثمة صيغتان كبيرتان تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات: فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه، يحكمها ويقودها (وتلك هي التيوقراطية أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه وتقوده (وتلك هي الدولة الطائفية)، وإما أن يكون ما بين الدولة والدين انفصال، متفاوت في حدِّيته، بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين، ولا تمارس الطوائف الدينية أيّ تأثير مباشر على الشؤون العامة. والعلمانية، على تعدّد الأشكال التي يمكن أن تتظاهر بها، هي نظام الفصل والتفريق هذا. وثمة إمكانية لصيغة ثالثة، ولكن يبدو أن صفحتها طويت نهائياً مع سقوط الشيوعية، وهي: إعلان الدولة رسمياً لإلحاديتها والتزامها بمكافحة كل شكل من أشكال الدين، وهو التزام يمثل بحد ذاته شكلاً جديداً من أشكال الدين.

بحصر المعنى إذن لا مؤدى للعلمانية سوى هذا التفريق بين الدولة والدين، مما يترتّب عليه مظهران متكاملان: فمن جهة أولى تستلزم العلمانية أن تكون الدولة مستقلة تماماً عن كل دين وعن كل سلطة دينية، ومن الجهة الثانية تفترض أن الأديان جميعها حرّة على السواء في مواجهة الدولة. وبديهي أن هذا وضع مثالي، وقلّما يقوم في الواقع، نظراً لأن ثمة مجالاً مشتركاً لكل من الدولة والدين معاً، هو المجتمع نفسه. وبهذا المعنى الحصري، وكفصل تام بين الدولة والدين، فإن العلمانية لا تقوم إلا في قلة من البلدان: فرنسا، الولايات المتحدة الأميركية، المكسيك، تركيا. وكثيرة هي

بالمقابل الدول التي تعرف، في أوروبا، «نصف علمانية»، مثل ألمانيا وبلجيكا وهولندا. فالدولة في ألمانيا، مثلاً، حيادية من وجهة النظر الدينية، لا تنتصر لدين على دين، ولا وجود فيها لدين دولة أو لكنيسة قومية. وهي بهذا المعنى دولة علمانية. ولكنها بالمقابل لم تبتّ صلتها بالكنائس، البروتستانتية والكاثوليكية حصراً، وتعتبرها، كهيئات اجتماعية، تابعة للقانون العام، وتقر لها بحقها في التعليم الديني لأتباعها في المدارس العمومية. وفي الوقت الذي تلتزم الدولة في بلجيكا بالحياد الديني، فإنها تعقد صلة خاصة مع ديانة الغالبية (70 في المئة من السكان) التي هي الكاثوليكية، وتضمن التعليم الديني في المدارس العمومية لمن يطلبه من تلاميذها أو أهاليهم، وتتكفل بالإنفاق على القائمين بأمر الشعائر الدينية، وإن كانت تحصرهم بطوائف ست: الكاثوليكية، البروتستانتية، الأنغليكانية، اليهودية، الإسلام، الأورثوذكسية (وهاتان الطائفتان الأخيرتان استحدثتا بصفة قانونية، بموجب قانونين صادرين عامي 1974 و1985 على التوالي). وهناك أيضاً دول «شبه علمانية»، وهي الدول اللاتينية في جنوب أوروبا: البرتغال، اسبانيا، إيطاليا. فحتى الأمس القريب، كانت الكاثوليكية لا تزال هي الديانة السائدة أو الرسمية في هذه الدول. فدستور البرتغال لعام 1951 ينص على أن الكاثوليكية هي «دين الأمة البرتغالية (94 في المئة من السكان)» ويقرّ لها بمعاملة خاصة. وقد تبنّت إسبانيا عام 1978 دستوراً حديثاً يضمن الحرية الدينية للأفراد، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه على وجود علاقات تعاون بين الدولة والطوائف، ولا سيما الكاثوليكية. وتعمم اسبانيا التعليم الديني في المدارس، وتسمح بوجود مرشدين روحيين في الثكنات والمستشفيات والسجون، وتبيح لمواطنيها أن يقتطعوا نصفاً في المئة من ضرائبهم ليقدموه على شكل «عُشْر» للكنيسة. أما في إيطاليا التي لها وضع خاص بحكم كونها مركز البابوية، فإن الدولة تعترف رسمياً بأن «مبادئ الكاثوليكية تمثّل جزءاً من التراث التاريخي للشعب الإيطالي»، وتعفي الكهنة من الخدمة العسكرية، وتقر بمشروعية الزواج الديني وتسمح بالتعليم الديني في المدارس العمومية على نفقة التلاميذ وأهاليهم. أما بريطانيا أخيراً فتقدم نموذجاً لدولة «لاعلمانية» بدون أن يعني هذا أنها دولة دينية. فالكنيسة الانغليكانية ما زالت لها في إنكلترا صفة الكنيسة الرسمية، والملك (أو الملكة) هو رأس هذه الكنيسة. والبرلمان يشرف على تنظيم الكنيسة وشؤونها العبادية، والحكومة تقدّم للكنيسة نصف كلفة صيانة مبانيها، وتعفي مداخيلها من الضريبة، والأساقفة الانغليكانيون أعضاء شرعاً في مجلس اللوردات. وذلك هو أيضاً شأن اليونان التي أقرّت دستورها لعام 1975 «باسم الثالوث الأقدس، المشارك في الجوهر وغير المنقسم» والتي تعتبر الأورثوذكسية «ديانة سائدة» (96 في المئة من السكان)، أو بتعبير آخر «كنيسة قومية». ولكن في جميع هذه الحالات، ومهما تفاوتت درجة

العلمانية بين «نصف علمانية» و«شبه علمانية» و«لاعلمانية»، تكفل الدولة الأوروبية الحرية الدينية، أي حرية اعتناق الدين وحرية تبديله، كفالة مطلقة، وهذا أحياناً إلى حد الإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون، كما فعلت إنكلترا عندما سمحت لراكبي الدراجات النارية من طائفة السيخ بعدم ارتداء الخوذة الواقية لأن التعمّم بالعمامة هو عندهم من مقتضيات دينهم.

هذا فيما يتعلق بالواقع التطبيقي للعلمانية. أما فيما يخص نظريتها فإن الجديد الذي يقدمه كتاب باربييه هو افتراضه بأن العلمانية لا تقتضي فقط فصلاً بين الدولة والدين، بل فصلاً أكثر جذرية بعد بين الدولة والمجتمع المدني، مما يستلزم بدوره تشكل دولة حديثة مكلفة بالمصلحة العامة، وفي الوقت نفسه تشكّل مجتمع يستطيع الأفراد في إطاره أن ينشدوا بملء الحرية مصالحهم الخاصة. وقوام الحداثة السياسية إنما هو تحديداً في هذا الفصل بين الدولة والمجتمع، بين الدائرة العامة والمضمار الخاص. فالدولة الحديثة هي بالتعريف دولة متمايزة عن المجتمع، تعلو على المصالح الخاصة للأفراد، وشاغلها الأوحد المصلحة العامة للمتَّحد السياسي. وفي الوقت الذي تظهر دولة كهذه، يتكوّن المجتمع المدني الذي، في نطاقه، يمكن للأفراد أن ينصرفوا إلى نشاطهم الخاص بملء الحرية، وللمصالح الخاصة أن تحتل مكانها الطبيعي.

هذا الفصل بين الدولة والمجتمع المدني هو ما يسمح بالتمييز بين الإنسان كفرد وبين المواطن، وبالتالي أمام ظهور حقوق الإنسان والمواطن. وحقوق المواطن هي تلك التي يحوزها الأفراد بصفتهم أعضاء في المجتمع المدني. ومن ثم فهي لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا بعد أن يتكون المجتمع المدني بافتراقه عن الدولة وبحيازته استقلاليته أو سؤدده الذاتي. وعليه، فإن حقوق الإنسان، مثلها مثل حقوق المواطن، لا يمكن أن تظهر إلا في البلدان التي وصلت إلى الحداثة السياسية، أي التي أنجزت انفصال الدولة عن المجتمع المدني، بما يتأدّى إلى وجود دائرة عامة ومضمار خاص.

وقلة هي الدول التي أمكنها إنجاز عملية الانفصال هذه. ولقد رأينا أن كثرة من دول أوروبا لم تنجزها تماماً. فكم بالأحرى بلدان العالم الثالث التي لا تحوز دولة حديثة بملء معنى الكلمة ولا مجتمعاً مدنياً حقيقياً. فكل ما لديها «أشباه»، إن جاز القول. وهي تعاني من قدر يزيد أو يقلّ من الخلط بين الدائرة العامة والمضمار الخاص، وبين المصلحة العامة والمصالح الخاصة. وبما أن الدولة الحديثة لم تتكوّن بعد، فلا وجود لمصلحة عامة حقّاً، وإنما كل ما هنالك مصالح أفراد وجماعات، وفئات وطوائف. وليس ثمة من تمايز فاصل بين الدائرة العامة للدولة ومضمار المصالح الخاصة، الأمر الذي يفتح باب الرشوة والفساد على مصراعيه على جميع المستويات. كما أنه لا

وجود بعد لمواطن بملء معنى الكلمة (نظراً إلى عدم وجود مجتمع مدني). وبالتالي، فإن مفهوم حقوق الإنسان لا دلالة فعلية له بعد. وذلك أيضاً شأن حقوق المواطن، مع كل ما يستتبعه ذلك من غياب للديموقراطية وسيادة العسف وانتهاك الحريات الفردية... إلخ.

ولم يكن الوضع مختلفاً جداً في البلدان الشيوعية، وهذا رغم الظواهر. فهذه البلدان لم تكن قد بلغت بعد الحداثة السياسية، ولا أنجزت عملية الفصل المشار إليها. ورغم كلية قدرة الدولة الماركسية وميلها إلى ابتلاع المجتمع، فإنها لم تكن دولة حديثة. فالدولة التي تريد أن تكون هي صاحبة اليد الطولى في كل شيء، أي الدولة الكلية أو التوتاليتارية، تمنع المجتمع المدني من الوجود الحر. وبالتالي، لا تفسح مجالاً لحقوق الإنسان أو لحقوق المواطن. وما لم تقم في البلدان الشيوعية السابقة كما في بلدان العالم الثالث حداثة سياسية يتوزع قطباها بين دولة حديثة فعلاً ومجتمع مدني حقاً، فستظل معدومةً شروط قيام الديموقراطية والتطور الاقتصادي.

إذن فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني يشكِّل شرطاً أساسياً للعلمانية التي هي بدورها انفصال بين الدولة والدين، الأمر الذي يفترض تكوّناً تاماً للدولة بحيث تستغني عن كل ضمانة دينية، مثلما يفترض وجود مجتمع مدني مستقل عن الدولة وتارك ملء الحرية للدين. فالحرية الدينية، مثلها مثل حقوق الإنسان، تستلزم استقلالية المجتمع المدني عن الدولة. والدولة، باعترافها بحقوق الإنسان وبالحرية الدينية، إنما تعترف بوجود مجتمع مدني إلى جانبها وخارج عن نطاقها. إذن فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني هو الشرط الضروري للحرية الدينية.

إن الدولة الحديثة الحقة توجد بذاتها ولذاتها بدون أن تكون بحاجة إلى الدين، وبدون أن تضعه في خدمتها. إذن فهي بالضرورة علمانية، على حين أن الدولة الدينية أو الدولة الطائفية ليست دولة بعد بملء معنى الكلمة. والدين من جهته حر تماماً في الدولة العلمانية، وله حياة قائمة بذاتها، وله ملء الحرية في العمل في مجال المجتمع المدني وملء الحق في ألا تتدخل الدولة في شؤونه. بيد أن كون الدولة منفصلة عن المجتمع لا يعني عدم أباليتها تجاهه لأنها مكلفة، بالتعريف، بالسهر على المصلحة العامة. فمن واجبها إذن أن تسهر على قيام هذا المجتمع وعلى ممارسته شتى حرياته. تماماً كما أن كونها مستقلة عن الدين، ولا دخل لها بمجاله الخاص، لا يعفيها من واجبها كدولة علمانية أن تكفل الحرية الدينية.

ينجم عنه ذلك أن العلمانية هي في جوهرها مسألة سياسية، لا مسألة دينية. وهذا معناه أنها مسألة تابعة للدولة، لا للدين. وبالفعل، إن الدولة هي التي تقرر دوماً وتفرض العلمانية فرضاً أحياناً. وبفعلها هذا، تؤكد نفسها وتكوِّن ذاتها بافتراقها عن الدين منظوراً إليه على أنه عنصر من عناصر

المجتمع المدني، وذلك هو نجاز الحداثة السياسية. فالدولة الحديثة الناجزة هي الدولة العلمانية. وإذا كان قوام المسألة السياسية تكوين دولة حديثة، منفصلة عن المجتمع المدني، فإن العلمانية تبدو في هذه الحال عنصراً تركيبياً أساسياً في هذه السيرورة، إذ بدونها لا يمكن أن توجد دولة حديثة حقاً. وعليه فإن العلمانية مسألة سياسية أو جزء لا يتجزأ من المسألة السياسية.

وبالمقابل، فإنها ليست مسألة دينية، بمعنى أن الدين ليس هو الذي يبادر إلى إقامتها، هذا إنْ لم يعارضها ويقاومها. وليس في ذلك ما يبعث على العجب، لأن الدين يسعى بطبيعة الحال، إلى توكيد ذاته وبسط سلطانه بعيداً عن أية رغبة في فرض حدود على نفسه. ومن ثم فإن العلمانية، التي تقصيه عن مجال الدولة، لا يمكن أن تأتي مبادرتها منه. فمن طبيعة الأشياء إذن أن ينبذ الدين العلمانية أو لا يقبل بها إلا على مضض، لأن من شأنها أن تقلص نفوذه وقد تمسّ هويته. ولهذا يتعيّن دوماً على الدولة، وفي مرحلة أولى على الأقل، أن تمارس بعض الإكراه في فرض العلمانية. وذلك ما حدث في فرنسا في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، وفي تركيا في مواجهة السلطة الدينية الإسلامية، وهذا ما يحدث أيضاً اليوم في فرنسا في مواجهة الأصولية الإسلاموية.

ولكن ههنا لا بدَّ من تمييز، على الأقل من وجهة النظر التاريخية. فلئن تكن الدولة في فرنسا أو الولايات المتحدة الأميركية هي التي فرضت العلمانية، وليست المسيحية هي التي أجازتها، فإن ما يحدث اليوم في أكثرية البلدان الإسلامية يكاد يكون العكس تماماً. فليس الإسلام في ذاته هو الذي يعارض العلمانية، بل إن الدولة هي التي لا تريد أو لا تستطيع إقامتها. ففي الدول الإسلامية كما في معظم بلدان العالم الثالث لا تزال الدولة بحاجة إلى الدين كيما تؤكد مشروعيتها. فهي لا تزال تقف عند عتبة الحداثة السياسية من دون أن تجرؤ على تخطيها أو من دون أن تريد ذلك أصلاً: فهي معدومة القدرة على الوجود من تلقاء ذاتها ومن دون سند من الدين.

ويخطئ كثيراً، من وجهة النظر هذه، من يريد أن يقيم تعارضاً بين طبيعة المسيحية وطبيعة الإسلام في مدى تقبلهما ـ أو عدمه ـ للعلمانية. فالمسيحية قد عارضت العلمانية في البداية، وعلى امتداد قرنين، بأقوى مما يعارضها الإسلام اليوم. والواقع أنه ليس بالإحالة إلى طبيعة الدين في ذاته يتحدد مدى تقبّله للعلمانية. فليس يعود أصلاً إلى الدين أن يقرر هل يقبل أو لا يقبل العلمانية. فهذه مسألة سياسية، وعائدة إلى الدولة. وهذه نقطة تستوجب التركيز عليها مثنى وثلاث. فأن تكون العلمانية عائدة حصراً إلى الدولة، فهذا معناه أنها لا تعود إلى المجتمع. ولئن يكن الدين غائباً عن الدولة في ظل العلمانية، فإنه يحتل بالمقابل في المجتمع مكانه الطبيعي. وهذه مسألة قد تعني الإسلام أكثر مما تعني المسيحية. فالمسيحية قابلة لأن تتقلص إلى بعدها الروحي. أما الإسلام فله بعد

اجتماعي لا يمارى فيه. والحال أنه في ظل دولة علمانية تقرّ بسؤدد المجتمع المدني يمكن الإسلام أن يمارس فاعليته الاجتماعية بدون أن يكون له دخل في التنظيم السياسي للدولة. فالمجتمع المدني، المعترف له بسؤدده، يترك للإسلام، كما لأي دين آخر، حقلاً واسعاً للنشاط الاجتماعي والثقافي. وكل ما هنالك أنه سيكون لزاماً عليه، في هذه الحال، أن يتجرد من طابعه السياسي. والحال أن الدولة نفسها، بقدر ما أنها لا تزال غير حديثة، هي التي تتمسك بالطابع السياسي للدين، وليس الدين نفسه الذي قد لا يلحقه من جراء هذا التسييس سوى الأذية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا التجريد للإسلام من الطابع السياسي هو اختزال له وتقليص. ولكن العكس قد يكون هو الصحيح. فبقدر ما يكف الإسلام عن أن يكون أداة في خدمة الغرض السياسي للدولة، فإنه يستعيد ملء دعوته كدين. وعلى هذا النحو، فإنه قد يكتشف أنه يستطيع أن يوجد وأن يتطور بدون سند من دولة إسلامية. ومن ثم، فإن العلمانية قد لا يكون فيها أذى للإسلام كدين بقدر ما أنها تهيئ له جواً للانعتاق من أسر السلطة السياسية وللتفتّح والتقدّم كدين. وذلك ما حدث أصلاً للمسيحية التي اكتشفت، بعد طول مقاومة، أن العلمانية قد أفادتها في استعادة بعدها الروحي بعدما كانت جرت مصادرته، على مدى قرون عديدة، لحساب البعد الزمني. والعلمانية في نهاية المطاف لا تتطلع إلى تحرير المجتمع من الدين، بل إذ تكف يد الدولة عن المجال المجتمعي وعن المجال الديني معاً، تكفل أكبر قدر من الحرية الدينية للأفراد والجماعات معاً. ففي ظل العلمانية فحسب، يمكن أن تتفتح الحرية الدينية إلى أقصى مداها؛ وفي ظل العلمانية فحسب، يستعيد الدين مجال فاعليته في المجتمع.

وإنما ههنا تحديداً نشعر بأننا نفترق بعض الشيء في الموقف عن مؤلف «العلمانية». فبدون أن نطعن في سداد ملاحظته بأن الدولة في العالم الثالث، ولا سيما في العالم الإسلامي، هي التي لا تريد أن تتعلمن وهي التي لا تطلق سراح الدين من قبضتها، فإننا سنلاحظ أيضاً أن قوى المعارضة كثيراً ما تلجأ، هي الأخرى، في صراعها مع السلطة السياسية القائمة، إلى توظيف الدين لتجنيد الجماهير ولإضفاء المزيد من المشروعية على مطالبها. وبطبيعة الحال، فإن هذه الملاحظة تصدق، بوجه خاص، على المعارضة الأصولية الإسلاموية. فهذه المعارضة، والأصولية كلها بوجه عام، لا تطالب بالحرية الدينية ولا تطلب أية سلطة روحية، بقدر ما أن طلبها الأول والأخير هو السلطة السياسية. فما تريده ليس الإسلام في ذاته، ولا تطويره أو تسويد قيمه الروحية والاجتماعية من حيث هو دين، بل إن مطالبها تنحدّ حصراً بـ «الحكومة الإسلامية» كما يقول العنوان البرنامجي لكتاب الخميني المشهور. ومن ثم فإن أول رأس تريد تمريره في مقصلتها هو رأس العلمانية. وفي المواجهة مع مثل هذه الأصولية المراهِنة على تسييس الدين، لا على تحريره من السياسة كما

تفترض نظرية موريس باربييه، فإن العلمانية لا تعود مقولة من مقولات «الإضافة»، كما يؤكد، بل مقولة من مقولات «الجوهر». وصحيح أن العلمانية في بلد متطور ديموقراطياً وعريق في مجاوزته لعتبة الحداثة السياسية، مثل فرنسا، يمكن أن تتجرد من كل طابع أيديولوجي وأن تتقلص إلى محض آلية أو صيغة إجرائية لتنظيم العلاقة ما بين الدولة والدين. ومحق تماماً، من وجهة النظر هذه، مؤلف «العلمانية» إذ يطالب بنوع من العلمنة للعلمانية، أي بتجريدها من كل طابع مقدس والحؤول بينها وبين التحوّل إلى «أيديولوجيا جديدة». ولكن «العلمانية بغير أيديولوجيا» ممكنة فقط في مجتمع أنجز معركة العلمنة أو شوطها الأعظم على الأقل. أما في المواجهة مع الأصولية، فإن العلمانية تغدو عنوان المعركة. فهي الخصم الأول للأصوليين مثلما هي السلاح الأول في مواجهتهم. وبدلاً من أن تكون محض آلية تنظيمية أو مفهوماً أيديولوجياً سالباً، فإنها قد تقوم بذاتها مقام برنامج أيديولوجي كامل. وبما أن الدولة في فرنسا قد فرضت العلمانية وجعلتها معطى تنظيمياً غير قابل للرجوع عنه، فإن الحديث عن «عقد علماني» أو «عقد علماني جديد» قد لا يكون له فيها بالفعل من معنى. ولكن الحاجة ماسة في العالم العربي، كما في العالم الإسلامي، كما في سائر عوالم العالم الثالث، إلى عقد علماني من ذلك النوع. فهو في هذه الحالة شرط العقد الاجتماعي، لا نتيجته الآلية. ومهما يكن من أمر، فإن مؤلف «العلمانية» نفسه يقرّ بأن العلمانية هي مفصل الحداثة السياسية ومؤشرها معاً. والحال أن الحداثة السياسية، بموجب مفهومه بالذات، تقتضي وجود دولة ناجزة التطور ومجتمع مدني مستقل. ولقد كان دور العلمانية في التاريخ الأوروبي نقل الدين من الحيِّز السياسي للدولة إلى حيِّز المجتمع المدني. ولكن ما دام لا وجود في عوالم العالم الثالث لا لدولة سياسية ناجزة ولا لمجتمع مدني حقيقي، أفلا ينبغي، في الحالة هذه، أن تكون العلمانية فاعلة في الاتجاهين كليهما معاً: نحو إنجاز عملية تشكل الدولة، ونحو استكمال ولادة المجتمع المدني وسؤدده؟ فالعلمانية ههنا ضرورية لا لفصل الدولة عن الدين، ولا لتحرير الدين من ربقة الدولة فحسب، بل كذلك لفصل الدولة عن المجتمع المدني ولقيامهما كقطبين مستقلين كيانياً ومتكاملين وظيفياً. وليس من قبيل المصادفة أصلاً أن يعلن الناطقون الأيديولوجيون بلسان الأصولية رفضهم اليوم لمفهوم المجتمع المدني مثلما رفضوا بالأمس مفهوم الدولة المعلمنة. فالأصولية أيديولوجيا دمج، لا أيديولوجيا فصل. وككل الأيديولوجيات الشمولية، فإنها تقول بالتداخل والتنافذ بين ما هو سياسي وما هو مجتمعي وما هو ديني. فهي تجهل الفصل ما بين المستويات، كما ما بين السلطات. وذلك هو، على كل حال، سبب إضافي لعدائها للديموقراطية التي تقوم على مبدئي التعددية والاستقلالية السيادية معاً في مراكز القرار.

تذييل حول أصل كلمة «علمانية» بالعربية

هناك تصور شائع في الأدبيات العربية المعاصرة عن العلمانية مؤدّاه أن هذا المصطلح جرى نحته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كمقابل لكلمة La]citi]. وقد وقع خلاف أيضاً حول إعجام العين في هذا المصطلح المترجم: أهو بالفتح (عَلْمانية) نسبة إلى العالم، أم بالكسر (عِلْمانية) نسبة إلى العلم. ولكن التنقيب عن أصل هذا المصطلح أتاح لنا أن نربطه باللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية، وهذا منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي على الأقل. ففي كتاب بعنوان «مصباح العقل» وضعه الأسقف واللاهوتي القبطي ساويروس بن المقفع، المولود سنة 915م والشاغل منصب كاتب في الدولة الأخشيدية في العهد الفاطمي، وفي معرض الكلام عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن، قال:

«التزويج مختلف عندنا، لأن للكهنة شروطاً ذكرها الكُتّاب؛ وهي ألا يتزوجوا بأرملة ولا مطلقة ولا زانية. وليس للكاهن أن يتزوج، بعد امرأته الأولى، بغيرها؛ هذا بإجماع النصارى؛ إلا ما أبدعه طيماثاوس الجاثليق من إطلاقه للنسطورية التزويج، بعد امرأته الأولى، بما شاء، واحدة بعد واحدة، ولو بلغ ذلك سبعة؛ وكذلك إبراهيم البطريرك، صاحب نوبة.

«والكاهن الذي وصفته هو الأسقف والقس والشماس. إلا أنهم أيضاً مختلفون في أمر آخر. لأن الشمّاس يمكنه أن يتزوج بعد الشماسية، ولا يمكن للأسقف والقس أن يتزوجا بعد الأسقفية والقسيسية. إلا عند الطائفتين اللتين ذكرتهما، أعني طيماثاوس الجاثليق وإبراهيم البطريرك، فإنهما أجازا ذلك للقس والشماس، كما قلت آنفاً.

«وقد رأى المتقدمون بعد ذلك رأياً في الأساقفة. أما المصريون فرأوا أن يكون الأسقف، بالإسكندرية خاصة، بتولاً لم يتزوج في حال علمانيته. وأما النسطورية والسريان فرأوا ألا يكون الأسقف البتة ممن تزوج قبل أسقفيته. وأما النوبة، فأمرهم بناء على الرسم الأول»[109].

109. ساويروس بن المقفع: كتاب مصباح العقل، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل، سلسلة التراث العربي المسيحي، مطبعة دار العالم العربي، القاهرة 1978، ص 92 - 95.

وليس لنا على هذا النص، الحاسم الأهمية من منظور التحديد التاريخي لدخول كلمة «العلمانية» في الحقل التداولي للغة العربية، سوى تعليقين:

أولاً ـ إن استعمال ابن المقفع القبطي لكلمة «علمانية» في نص يعود إلى القرن الرابع الهجري لمرة واحدة يتيمة، وبدون أن تكون به حاجة إلى شرحها، إنما يدل على أنه ليس أول من استعملها،

وعلى أنها كانت رائجة بالتالي في الحقل التداولي لرجال الكنيسة، كما للمؤمنين من سائر الطوائف المسيحية من قبطية وسريانية ونسطورية. وهذا معناه أن تاريخ نحت الكلمة يعود إلى أبعد من القرن الرابع الهجري، وربما إلى القرن الثاني الهجري الذي شهد بداية تعريب الكنائس المسيحية. هذا إن لم يعد إلى تاريخ أبعد، نظراً إلى ثبوت وجود مسيحية عربية في نجران في اليمن منذ القرن الخامس الميلادي على الأقل.

ثانياً ـ نظراً إلى أن السياق الذي وردت فيه كلمة علمانية في النص هو التمييز في الأسقف بين طوره الدنيوي وطوره الكنسي، إذ يشترط فيه البتولية (= عدم الزواج) «في حال علمانيته»، فلا مجال للشك في أن عين «العلمانية» ينبغي أن تُعجم بالفتحة لا بالكسرة، لأنها لا تحيل إلى العلم، بل إلى العالم أي الدنيا. وهذا هو أصلاً معنى الجذر اليوناني Laikos واللاتيني Laicus الذي اشتقت منه كلمة «علمانية La]citإ » بالفرنسية. فاللايكوس هو من ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، ومن ثم إلى الأميين، وليس إلى طبقة رجال الكهنوت الذين كانوا يحتكرون العلم في حينه.

تركيا الحديثة: من العلمانية إلى إعادة الأسلمة

عندما تتعذب اللغة لتنحت مصطلحاً لا وجود له من قبل في معجمها، فهذا دليل على أنها إزاء ظاهرة جديدة من ظاهرات الواقع لم يسبق لها أن واجهت مثلها لتسمِّيها ولتصوغ المفردة التي تطابقها.

بعض عذاب اللغة هذا يتحسّسه الكاتب المعاصر عندما يحاول أن يجد مقابلاً عربياً لما بات يُعرف في وسائل الإعلام العالمية الأنغلوفونية (أو الفرانكوفونية) باسم Islamism (أو Islamisme). فاللاحقة ism تشير، كما هو معروف، إلى التمذهب الأيديولوجي. ولقد أمكن للمترجم العربي الحديث أن يصوغ بسهولة مفاهيم جديدة من مثل «الرأسمالية» و«الاشتراكية» و«النازية» و«الوجودية»، بتفعيله اللاحقة «ية» التي تؤدي في العربية الوظيفة الدلالية نفسها التي تؤديها اللاحقة ism في اللغات الأنغلو ـ ساكسونية أو اللاتينية الأصل. ولكن برغم هذه السهولة في آلية الترجمة، وبرغم عراقة استخدام هذه الآلية في الثقافة العربية الكلاسيكية (انظرْ أسماء المئات من الفِرق المذهبية في كتب الملل والنحل)، فإن المرء يجد صعوبة، بل حرجاً، في ترجمة Islamisme إلى «إسلامية»، كما الشأن في عنوان هذا الكتاب الذي يخسر كثيراً من قيمته الدلالية إذا ما تُرجم حرفياً بـ «الإسلامية التركية»[110]. وطبقاً لتعبير درج في السنوات الأخيرة، ودوماً عن طريق قناة الترجمة، فقد كان يمكن أن نترجم ذلك العنوان بـ «الأصولية الإسلامية التركية». وبرغم أن هذا التعبير أكثر مطابقة، فإنه ليس أقل مفارقة. فـ «الأصولية» تعني اشتقاقياً الرجوعَ إلى الأصول. والحال أن «الإسلامية»، بالمعنى المذهبي والأيديولوجي للكلمة، ظاهرة جديدة وعديمة الأصول إلى حدّ يكاد يصدق فيها قول قدامى الأصوليين بأنها «بدعة». فالإسلام دين وليس أيديولوجيا. وأياً تكن حمولته الطبيعية، مثله مثل أي دين، من الأيديولوجيا، فإن تحويله إلى محض مذهب أيديولوجي هو عمل «ابتداعي» من جانب الإسلاميين المعاصرين لم يعهده المسلمون القدامى، ولا سيما في أزمنة «الأصول». ولعل محض التمييز بين «الإسلاميين» و«المسلمين» يكفي لينطق بمدى الابتداع وبمدى «اللاأصولية» في ظاهرة «الأصولية» الإسلامية المعاصرة. ومهما تنصَّل الأصوليون الإسلاميون من الحداثة ـ «جاهلية القرن العشرين» كما سماها عنوان كتاب مشهور لأحد روادهم ـ فإن أدلجة الإسلام، بمعنى تحويله من دين إلى مذهب، هي عملية حداثية خالصة، وإنْ من موقع المعاداة للحداثة. ولولا فاعلية الحداثة حتى في

داخل العالم الإسلامي لما صار المسلم «إسلامياً»، ولما رأى النورَ هذا المفهومُ الهجين الذي تفوح منه رائحة الترجمة: الإسلامية أو «الإسلاموية»، كما يؤثر بعضهم أن يقول.

10. Jean - Pierre Touzanne: L’Islamisme Turc, L’Harmattan, Paris 2001, 274 pages.

وإذا أتينا الآن إلى كتابنا، أمكننا بسهولة أن ندرك أنه ليس كتاباً عن «الإسلام التركي» أو عن «الإسلام في تركيا»، بل هو كتاب عن الظاهرة أو الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة في تركيا، كما تتجسد بصورة خاصة في حزب الرفاه الذي صار اسمه ابتداء من آخر عام 1997 حزب الفضيلة الذي كان (مباشرة) وظل (مداورة) يقوده زعيمه التاريخي نجم الدين أربكان، والذي عُدّ حتى حلّه ثاني أكبر الأحزاب السياسية في تركيا.

إن الصعود الباهر لهذا الحزب، الذي أوصل زعيمه إلى سدّة رئاسة الحكومة بعد انتخابات عام 1995، غير قابل للفصل بحال من الأحوال عن ظاهرة إعادة الأسلمة R|islamisation التي ما فتئت تتعرض لها تركيا الكمالية، الجمهورية و«العلمانية»، منذ عام 1950، وهو العام الذي شهد الانتصار الانتخابي الكبير للحزب الديموقراطي بقيادة عدنان مندريس على حساب الحزب التقليدي للكماليين، وهو «حزب الشعب الجمهوري» الذي كان كمال أتاتورك قد أنشأه بنفسه عام 1923. فالانشقاق الذي قاده في حينه عدنان مندريس في صفوف الكماليين «العلمانيين» جاء في بداية اندلاع الحرب الباردة ما بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، وهي الحرب التي استدعت إعادة توظيف العاطفة الدينية في تركيا ـ وفي العالم الإسلامي إجمالاً ـ لتطويق الأيديولوجيا الماركسية الإلحادية. فمندريس، في مزايدته الدينية على الكماليين المنشق عنهم، لم يتردد في أن يدرج على قائمته الانتخابية اسم مالك قيراط، حفيد الشيخ سعيد قائد ثورة 1925 الإسلامية الكبرى ضد العهد الأتاتوركي. وهذا، بعد تزوير قيد نفوسه لتجاوز عائق صغر السن. ثم لم يلبث، بعد فوز حزبه الديموقراطي في الانتخابات، أن ضاعف ميزانية هيئة الأوقاف التركية ثلاث مرات، وأباح للمساجد الأذان باللغة العربية (وكان أتاتورك قد حظره)، ثم فرض إلزامية التعليم الديني في المدارس الابتدائية، وأطلق الحرية للجمعيات الدينية في بثّ برامج إذاعية دينية، وأخذ المبادرة أخيراً إلى إنشاء مدارس «إمام ـ خطيب» لتخريج الوعاظ وأئمة المساجد. وقد عرفت مدارس «إمام ـ خطيب» هذه رواجاً كبيراً حتى أن عدد تلامذتها أربى على المئة ألف خلال السنوات العشر التالية.

وسياسة إعادة الأسلمة السوسيولوجية هذه هي التي تبناها ابتداء من 1961 حزب العدالة الذي خَلَف الحزب الديموقراطي بعدما حلّته السلطة على إثر انقلاب 27 أيار (مايو) 1961 الذي نفذه

العسكريون الكماليون بتأييد من المثقفين العلمانيين. فزعيم حزب العدالة، سليمان ديميريل، لم يتردد في أن يراهن على القوى الاجتماعية نفسها التي كان راهن عليها من قبله عدنان مندريس، محققاً تحالفاً فريداً في نوعه ما بين قوى البورجوازية والليبرالية الاقتصادية والأوساط الدينية والمحافظة، ولا سيما شيوخ الطرق الصوفية التي بقيت عظيمة النفوذ على الصعيد الشعبي في تركيا برغم حظرها الرسمي في العهد الكمالي. ومثل هذا التحالف الشاذّ ما بين قوى الليبرالية الاقتصادية والمحافظة الدينية والاجتماعية يمكن فهمه في ضوء صعود مدّ القوى اليسارية والماركسية في الستينيات من القرن العشرين، وهو الصعود الذي أوصل تركيا إلى حافة الحرب الأهلية وتأدى في أواسط السبعينيات إلى موجة من العنف السياسي وعمليات الاغتيال، أوقعت ما لا يقل عن خمسة آلاف قتيل، وأدت عام 1980 إلى انقلاب عسكري جديد استهدف هذه المرة قوى اليسار من نقابات عمالية ومثقفين علمانيين متضامنين في العادة مع الجيش والميراث الأتاتوركي. ولقد حظر الانقلابيون الأحزابَ السياسية كافة وفرضوا حالة الطوارئ التي دامت إلى 1985 وألقوا في السجون بما لا يقل عن ثلاثين ألف معتقل. ولم يتميّز انقلاب 1980 بقوة القمع فحسب، بل كذلك بتحول أيديولوجي جذري. فللمرة الأولى في تاريخ تركيا الحديثة، يتبنّى الجيش، المؤتمن على التركة الكمالية العلمانية، سياسة إعادة الأسلمة ليضمن التلاحم الاجتماعي للأمة في مواجهة الخطر اليساري. وبمعنى من المعاني، يمكن القول إن الجنرالات الانقلابيين نفذوا في تركيا الانقلاب الأيديولوجي نفسه الذي قاده السادات في مصر وضياء الحق في الباكستان، والذي اعتمد سياسة إعادة الأسلمة لمواجهة التيار اليساري والقومي العلماني ولإماتة السياسة على الصعيد المجتمعي. وقد وُجد في شخص تورغوت أوزال الذي شغل منصب رئيس الوزراء من 1983 إلى 1989 (قبل أن يصير رئيساً للجمهورية بين 1989 و1993) من يزايد على العسكريين في هذا التوجه الديني الجديد. فأوزال، الذي كان يعدّ صنيعة لهؤلاء العسكريين، لم يتردد في أن يستقل بنفسه ويعمل لحسابه الخاص من خلال تأسيس «حزب الوطن الأم» الذي حقق فوزاً غير متوقع في انتخابات 1983. وفي عهد رئاسة أوزال للحكومة أُعطيت الأولوية للسياسة الدينية على كل ما عداها، فتضاعف عدد المساجد في عموم تركيا من 54.000 إلى 84.000، كما تضاعف عدد مدارس «إمام ـ خطيب» من 374 إلى 700، وتضاعف عدد تلاميذها من 100.000 إلى 220.000. وأقيم في تركيا عام 1983، للمرة الأولى في تاريخها الحديث، معرض للكتب الدينية في أنقرة. وصار يتجدد سنوياً ويتكاثر عدد رواده حتى فاقوا المليون في 1986. وفي الوقت نفسه، أُلغيت الكوتا في مجال الحج، فتضاعف العدد

السنوي للحجاج الأتراك من 11 ألفاً في 1979 إلى 92 ألفاً في 1988. وقد شارك أوزال نفسه في الحج عام 1988 مصرحاً بقوله: «النظام في تركيا علماني، ولكني أنا مسلم».

ويبدو أن الدولارات النفطية لعبت دورها في هذا التوجه الأوزالي نحو إعادة الأسلمة. فخلافاً للقاعدة القانونية المتبعة في تركيا الكمالية والناصّة على المراقبة الدقيقة لمصادر تمويل الجمعيات والطرق الدينية، فقد أبيح «للرابطة الإسلامية» السعودية أن تتولى الإنفاق على رجال الدين الأتراك العاملين في أوروبا في أوساط المهاجرين، وأبيح لها كذلك تمويل مشاريع التعليم الديني في تركيا نفسها، مما رفع عدد المداومين على الدروس الخاصة لتعلم القرآن إلى 200 ألف تلميذ. كما أن شقيق رئيس الوزراء، ياقوت أوزال، كان شغل لحين من الزمن منصب مدير في مصرف التنمية الإسلامية في جدة، وصار واسطة العقد في تمويل المؤسسات المالية الإسلامية السعودية للمنح الدراسية الإسلامية، وللبرامج التلفزيونية الإسلامية، وللقروض القصيرة الأجل للأفراد وللجمعيات الدينية، بلا فائدة.

وتحت مظلة هذا العهد الأوزالي، المتوجه من موقع يميني صرف إلى إعادة بناء الهوية الإسلامية لتركيا، رأى حزب الرفاه النور عام 1983. وقد بادر إلى تأسيسه علي تركمان وثلاثون شخصية سياسية ودينية من الذين كان يعملون في صفوف «حزب السلامة القومية»، وهو حزب ديني محافظ أنشئ في عهد سليمان ديميريل وتزعمه نجم الدين أربكان من عام 1973 إلى يوم صدور القرار بحلّه على إثر الانقلاب العسكري عام 1980. ولم يكن أربكان، في أول عهده بالعمل السياسي، شخصية دينية. فقد كان مهندساً من خريجي جامعة أسطنبول التقنية. وبرغم أصوله «البلدية» وتأثره الشديد بـ «قوقتو» شيخ الطريقة النقشبندية، فقد كان يلبس على الطريقة الغربية ويفخر بتكوينه العلمي ـ غالباً ما يدعوه محازبوه بـ «الأستاذ الدكتور» ـ ولا يرسل لحيته على طريقة الجماعات الإسلامية. وقد عمل في أول عهده بالسياسة في صفوف «حزب العدالة» الذي تزعم فيه التيارَ المحافظ في مواجهة التيار الليبرالي الذي كان يتزعمه سليمان ديميريل. ثم انشق عنه في 1969 ليؤلف حزباً ديني التوجه هو «حزب النظام القومي» الذي وضع نفسه مباشرة تحت رعاية شيوخ الطريقة النقشبندية. ولم يدم عمر هذا الحزب أكثر من عام واحد، إذ حلته السلطات العسكرية عام 1971 بتهمة السعي إلى إقامة نظام ثيوقراطي يتعارض وروح الدستور التركي الكمالي العلماني. واضطر أربكان نفسه إلى الهجرة إلى سويسرا، ثم عاد منها بعد عامين ليترأس «حزب السلامة القومية» الذي كان برنامجه السياسي يقوم على فكرة «التنمية الروحية» ومقاومة «الانحطاط الأخلاقي» للمجتمع التركي في ظل هيمنة البورجوازية الكومبرادورية «المتغرّبة» والمتنكرة للقيم الإسلامية. وقد كانت قاعدته الاجتماعية

تتمثل بالبورجوازية الصغيرة المدنية والريفية، ولا سيما في ولايات الأناضول الأوسط والشرقي التي لم تمر عليها عجلة التحديث، وكذلك في الأحياء الشعبية المحافظة والمتدينة في المدن الكبرى، ولا سيما حي أيوب وحي الفتيح في أسطنبول.

وقد ورث حزب الرفاه[111] عن حزب السلامة القومية برنامجه الأخلاقي وقاعدته الاجتماعية التي شهدت توسعاً كبيراً على إثر الهجرة الريفية المكثفة من الأناضول إلى المدن في أعوام السبعينيات، إلى حد حمل بعض المراقبين السوسيولوجيين على الحديث عن ظاهرة «الأنضلة» Anatolisation، والمرادفة بينها وبين ظاهرة إعادة الأسلمة. وحسبنا هنا الإشارة إلى أن المدن الكبرى في تركيا قد تضاعف عدد سكانها، من جراء النزوح الريفي إليها، عشرة أضعاف في الفترة ما بين 1950 و1990. وعلى هذا النحو، ارتفع تعداد سكان العاصمة أنقرة من 400 ألف إلى 4 ملايين نسمة، وتعداد سكان إزمير من 150 ألفاً إلى 1.5 مليون نسمة، وضربت أسطنبول رقماً قياسياً بارتفاع تعداد سكانها من مليون واحد إلى 11 مليون نسمة. وقد أدت هذه الهجرة الريفية المكثفة إلى تضخم هائل لظاهرة أحياء الصفيح التي باتت تشكل 40% من جملة أحياء السكن في تركيا (و60% في أسطنبول).

111. علماً بأن حزب الرفاه سيضطر بدوره إلى تغيير اسمه إلى حزب الفضيلة ثم إلى حزب التنمية والعدالة الذي آلت إليه مقاليد السلطة ابتداءً من عام 2002.

ولا شك في أن شعبية حزب الرفاه تعود ليس فقط إلى طبيعة القوى الاجتماعية التي وجه إليها خطابه والتي تجد عمودها الفقري في ظاهرة الأنضلة، بل كذلك إلى طبيعة هذا الخطاب نفسه. ومن الممكن بسهولة أن نميز في هذا الخطاب بين ما هو أصيل يعكس بصدق أيديولوجيا الحزب، وما يمكن اعتباره منتحلاً وتتحكم به اعتبارات «التقية» والدعاية والانتهازية الانتخابية.

فقد انتحل حزب الرفاه أو وظف لحسابه الخاص، بتعبير أدق، خطابَ العلمانية. وقد تبدو المفارقة ههنا للوهلة الأولى كبيرة. ولكن حتى نفهم الأشياء لا بد من أن نأخذ في الاعتبار أولاً أن حزب الرفاه لم يسمِّ نفسه قطُّ حزباً دينياً، وهو شيء يحظره الدستور أصلاً. ولكن بدون أن يسمي نفسه أيضاً حزباً علمانياً، فقد تبنّى الدعوة إلى تطبيق «العلمانية الحقة»، متميزاً بذلك عن سائر الأحزاب الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي، التي تجمع على اعتبار العلمانية عقيدةً مستوردة ومناقضة لروح الإسلام. وما يعنيه حزب الرفاه بـ «العلمانية الحقة» هو التقيد الصارم بمبدأ الفصل بين الدولة والدين، لأنه يعتبر أن العلمانية، بتطبيقها التركي الكمالي، تخل بمبدأ العلمانية بالذات بقدر ما تبيح للدولة أن تتدخل في شؤون الدين. فدولة تفرض يوم الأحد بدلاً من الجمعة للعطلة الرسمية، ودولة

تمنع الطالبات من ارتداء الحجاب في الجامعات وإدارات الدولة، ودولة تدرِّس في مدارسها نظرية داروين، ليست دولة «محايدة» كما يقتضي مبدأ العلمانية، بل هي دولة «تدخلية». وعلى هذا النحو، فقد أعلن الحزب في المادة الرابعة من دستوره أنه «يرى في العلمانية ضمانة لحرية الاعتقاد والعبادة ولحرية الدين والرأي. وهو يعتبر عملاً غير مشروع أيَّ تدخل بالقوة في الحياة الشخصية والثقافية للغير، ويرى في ذلك إخلالاً بمبدأ العلمانية بالذات». ولا يتردد مثقفو الحزب في الاستشهاد ههنا بمثال فرنسا. فكما جاء في مقال حمل توقيع محمد شوكت إيجي ونشرته الصحيفة الرسمية للحزب «جريدة الأمة» في عددها الصادر في 17 كانون الثاني (يناير) 1998: «ليس ثمة في العالم إلا بلد علماني حقيقي واحد هو فرنسا. وهناك يوجد ميثاق بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة العلمانية، والدولة تقدم مساعدة مالية للمدارس التي تديرها الكنيسة، ولكنها لا تتدخل في شؤون الدين ولا تمارس أي ضغط على المؤمنين». وإنما من هذا الموقع، نظم الحزب حملة قومية كبرى في 1995 للمطالبة بتطبيق «العلمانية الحقة»، وأفلح في جمع أربعة ملايين توقيع على عريضة تطالب بحرية ارتداء الحجاب في الجامعات وإدارات الدولة. وقد حظيت هذه العريضة بالتأييد حتى من قبل المثقفين اليساريين الذين طالما شكوا من نواقص الديموقراطية التركية في هذا المجال كما في المجالات الأخرى. وواضح من هذا كله أن حزب «الرفاه» الإسلاموي، بدلاً من أن يشن حرباً صليبية على العلمانية صنيع باقي الإسلامويين في سائر أرجاء العالمين العربي والإسلامي، قد وجد فيها سماداً مباركاً لتغذية استراتيجيته القائمة على أسلمة المجتمع وعلى تحييد الدولة في الوقت نفسه.

وكما أن التوجه الديني لحزب الرفاه لم يمنعه، تكتيكياً على الأقل، من تبنّي خطاب العلمانية، كذلك فإن طبيعته اليمينية لم تمنعه من انتحال الخطاب اليساري. فحزب الرفاه لم يتردد في أن يجعل من نفسه الناطق بلسان الطبقات المحرومة في الأرياف العميقة وفي أحياء الصفيح، والمعانية أشد المعاناة من ظاهرتي البطالة والتضخم النقدي. فالإحصاءات تشير إلى أن 40% من سكان أحياء الصفيح هم بلا عمل مرخص، وإلى أن 21 مليون تركي من أصل 65 مليوناً يقل دخلهم اليومي عن دولار واحد. كما أن المعدل السنوي للتضخم النقدي ـ والفقراء هم أُولى ضحاياه ـ قد تراوح في تركيا ما بين 45% و85% في الثمانينيات والتسعينيات. وقد تدهورت قيمة الليرة التركية حتى بات الدولار الواحد يعادل، حسب السعر الرسمي المعمول به في أواسط العام 2000، نحواً من 600 ألف ليرة تركية.

ولا يخلو الخطاب الاجتماعي لحزب الرفاه من تناقض. فهو ينتصر في برنامجه الأساسي «لليبرالية ولاقتصاد السوق الحر»، ولكن صحيفته المركزية تمتنع في الوقت نفسه عن نشر أسعار البورصة باعتبارها «حراماً». وهو في الوقت الذي يطالب بتكرار تجربة التنمية الآسيوية في تركيا،

تشن صحافته هجمات مركزة على «البورجوازية الكوسموبوليتية» التركية المتعاونة مع الاحتكارات الدولية الكبرى ومع الرأسمالية العالمية «الماسونية» و«الصهيونية». والواقع أن حزب الرفاه يريد نفسه، من موقعه اليميني الوسطي، وارثاً للنزعة الشعبوية و«الكدحية» للأحزاب اليسارية التي فقدت، منذ سقوط الاتحاد السوفياتي، قدراً كبيراً من صدقيتها وقدرتها على التعبئة الأيديولوجية للطبقات المحرومة. وهو يقرن القول بالعمل من خلال الخدمات الصحية والتعليمية والاجتماعية التي تؤديها العشرات من الجمعيات العاملة تحت إمرته للطبقات المحرومة، فضلاً عن أن سيطرته على العديد من البلديات، بما فيها بلدية أسطنبول، قد أتاحت له حضوراً دائماً في الأعراس والمآتم والموالد وحفلات الختان ومآدب الإفطار في رمضان.

وإذا كان حزب الرفاه يتكلم في خطابه الاقتصادي المنتحَل بلسانين: الليبرالية تجاه أرباب العمل، والشعبوية تجاه الطبقات الاجتماعية المحرومة، فإنه في خطابه الأصيل يبدو أكثر تماسكاً منطقياً مع نفسه. وأكثر ما ينطق حزب الرفاه بلسان نفسه في مجالين: الهوية والأخلاق. وفي ما يتعلق بالهوية تحديداً، فإن نقطة انطلاق حزب الرفاه ـ وسائر التيارات الإسلامية التركية ـ هي رفض الميراث الكمالي. فالهوية القومية التركية الحديثة، بصيغتها الكمالية، هي في نظره هوية مستوردة ومفروضة من فوق على الشعب التركي الذي لا هوية قومية له سوى الإسلام. و«التتريك» لم يكن إلا جرثومة زرعها الغرب المسيحي في تركيا لفصلها عن محيطها الطبيعي الإسلامي. ويقترح مثقفو حزب الرفاه قراءة لتاريخ تركيا مناقضةً جذرياً للقراءة الكمالية. فعلى العكس من المؤرخين الكماليين الذين أكدوا على الاتصالية في تاريخ تركيا ما بين الأطوار الحثية والبيزنطية والطورانية، فإن المؤرخين الدائرين في فلك حزب الرفاه يعتبرون كل الحقبة الماضية من تاريخ تركيا قبل الإسلام حقبة جاهلية. ولكن على عكس المؤرخين الإسلاميين العرب الذين درجوا على اعتبار عهد الخلفاء الراشدين هو العصر الذهبي للإسلام، فإن المؤرخين الإسلاميين الأتراك يميلون إلى أن يموضعوا العصر الذهبي في عهد السلاطين العثمانيين الكبار في القرن السادس عشر من أمثال محمد الفاتح وبايزيد وسليمان العظيم. ويعتقد الإسلاميون إجمالاً أن نظام «الملل»، الذي كان معمولاً به في عهد الخلافة العثمانية، قد أوجد حلاً نموذجياً لمسألة الأقليات التي فشلت الجمهورية الكمالية في التعامل معها من موقع ديموقراطي فعلاً. فنظام الملل صان التعددية المجتمعية، في حين أن الجمهورية الكمالية لم تطبق إزاء الأقليات (اليونان، الأرمن، الأكراد) سوى سياسة الإبادة أو التهجير أو القمع. ويعتقد الإسلاميون أيضاً أن استعادة تركيا لهويتها الإسلامية من شأنه، أيضاً، أن يقدم حلاً للمسألة الكردية التي لا تفتأ تشكل جرحاً نازفاً في جسد الجمهورية التركية الحديثة منذ إعلانها عام 1923. فالمطلب القومي

الكردي لا معنى له في ظل الجامعة الإسلامية التي لا تعرف التمييز الإثني. ومن هذا المنظور، يرد الإسلاميون الاعتبار إلى السلطان عبد الحميد الثاني الذي لو لم يطحه ضباط «تركيا الفتاة» من خلال مؤامرة «ماسونية ـ صهيونية»، لظلت الخلافة العثمانية قائمة، ولظلت وحدة الإسلام تجمع الأتراك والعرب، ولما كانت إسرائيل رأت النور. وأما ما يمكن أن يقال عن استبداد عبد الحميد، فإن الإسلاميين لا يمارون فيه، ولكنهم يقولون كما جاء في افتتاحية «جريدة الأمة» في 5 شباط (فبراير) 1998: «ولقد كانت دكتاتورية السلطان عبد الحميد تعتمد على الرحمة والشفقة. أما جماعة «الاتحاد والترقي» فما كانت تعرف رحمة ولا شفقة. وفضلاً عن عدائها للإسلام وللثقافة التقليدية، زرعت البلاد بالمشانق».

وكما يرفض الإسلاميون هوية تركيا الحديثة، يرفضون كذلك أخلاقها الجديدة. فعندهم أن تركيا، بتغربها، أمست أسيرة المادية الغربية، وبدورانها في فلك الرأسمالية العالمية، صارت تعبد إلهاً جديداً هو إله الإنتاج والاستهلاك والسوق. ولا يحجم الإسلاميون، في معرض تنديدهم بالمادية الغربية والوثنية الرأسمالية، عن الاستعانة بفكر كبار النقاد الغربيين للحضارة الغربية من أمثال بوبر وكوهن وديمون وفروم وماركيوز. بل إن صحافتهم الفكرية تفسح مجالاً واسعاً لفكر «ما بعد الحداثة»، ويؤكدون على ضرورة مراجعة المسلمات الابستمولوجية ـ وليس فقط المادية والتكنولوجية ـ للحداثة الغربية. بل إنهم لا يترددون حتى في الاستعانة بالفكر النسوي الجديد في الغرب، ليلاحظوا أن «تحرير المرأة» على الطريقة الغربية قد تأدَّى إلى استعبادها وتحويلها إلى مجرد يد عاملة وأجيرة، مما أخل إخلالاً خطيراً بوظيفتها الإنجابية والتربوية والعائلية. ولكن بصرف النظر عن الخطاب «النسوي» النظري للإسلاميين ـ وهو الخطاب الذي يؤكد على أن الإسلام هو وحده الذي أعطى المرأة حقوقها وحريتها وكرامتها ـ فإن التفعيل العملي لهذا الخطاب «التحرري» قد أخذ منحى محافظاً متشدداً. فعلاوة على الدعوة إلى ارتداء «الزي الإسلامي»، رفع الإسلاميون بضعة مطالب «نسوية»، ومنها منع الاختلاط في المدارس بين الجنسين، وحظر الرياضة البدنية النسوية، ومنع المصافحة باليد، وحتى ركوب الباصات المختلطة.

وفي هذا السياق المحافظ نفسه، أفلح الإسلاميون في إغلاق ألف دار للسينما في المدن التركية بذريعة مقاومة الخلاعة والإباحية، وسعوا إلى تحريم بيع الكحول وحتى شراب الكولا، وإلى إزالة التماثيل من الساحات العامة، وإلى إغلاق المواخير، وإلى حظر الفنادق على غير المتزوجين من النزلاء المختلطين. وقد قرن الإسلاميون القول بالعمل، فشنوا غارات متعاقبة على المطاعم والمقاهي التي تقدم لزبائنها الكحول أو وجبات الطعام في أثناء صوم رمضان، مما أدى إلى وقوع اشتباكات

وأعمال حرق وقتل، ولا سيما في الشوارع السياحية من أسطنبول التي تتميز بحضور مكثف للتجار وأصحاب المطاعم والمقاهي من «العلويين» الذين يشكلون ثاني أكبر طائفة في تركيا بعد السنيين: 17% من إجمالي السكان، أي نحواً من عشرة ملايين نسمة. ولئن تبرأ حزب الرفاه رسمياً من هذه الأعمال التي أوقعت في صفوف العلويين 37 قتيلاً في مدينة سيواس في تموز (يوليو) 1993، وما بين 15 و30 قتيلاً في أسطنبول في آذار (مارس) 1995، فإنه لم ينكر احتمال ضلوع بعض عناصره فيها، محتجاً بأنه لا يستطيع السيطرة على ردود الفعل الانفعالية لجميع محازبيه.

وما دمنا بصدد الإشارة إلى الصدامات الطائفية التي شهدتها بعض المدن التركية في السنوات الأخيرة، فلنقل إن حزب الرفاه، برغم مدّعاه الإخائي الإسلامي، لم يفلح قط في أن يكون حزباً إسلامياً جامعاً، بل بقي على الدوام، في برنامجه وتركيبه الاجتماعي، حزباً سنياً. ولكنه خلافاً لأحزاب سياسية إسلامية أخرى في منطقة الشرق الأوسط، لم يشهر قط سلاح التكفير، لا ضد الطائفة العلوية، ولا ضد الدولة التركية التي ينتصر العلويون، أكثر من غيرهم من طوائف المجتمع التركي، لطابعها العلماني. والواقع أن حزب الرفاه يكاد يكون نموذجاً فريداً في نوعه لحزب إسلامي شرعي. فهو لم يشق قط عصا الطاعة على الدولة، ولم يخرج ولم يدعُ قط إلى الخروج عليها. وحتى عندما عمدت السلطات العسكرية أو القضائية إلى حظره، فإنه لم يتحول قط إلى حزب سري. بل اكتفى في كل مرة بأن يعاود الولادة الشرعية تحت اسم جديد. وهكذا تقلب وجوده منذ 1970 تحت الأسماء الآتية: حزب النظام القومي من 1970 إلى 1971، وحزب السلامة القومية من 1972 إلى 1980، وحزب الرفاه من 1983 إلى 1998، وحزب الفضيلة ابتداء من كانون الأول (ديسمبر) 1997، وأخيراً حزب العدالة والتنمية ابتداء من عام 2001. وهذا الحرص على البقاء والعمل في إطار الشرعية، ولو في حدودها المتاحة، هو ما يفسر إحجامه، بعكس سائر الأحزاب الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي، عن رفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية بحذافيرها. ذلك أن بعض أحكام هذه الشريعة من تعدد الزوجات، ولامساواة المرأة في حقوق الإرث والشهادة وتولي القضاء، وإباحة الرق، والعقوبات الجسدية (قطع يد وجلد ورجم)، تدخل في تعارض مباشر، ليس مع الدستور التركي فحسب، بل كذلك مع شعار الحداثة الإسلامية الذي يرفعه الحزب كرد وبديل عن الحداثة الغربية. فهو يريد نفسه حزباً لا للرجعى، بل للتقدم الإسلامي. وهو إذ يأخذ في الاعتبار أن تركيا هي البلد الأكثر تقدماً بين سائر الدول الإسلامية، وناتجها القومي هو الأعلى، فإنه يراها هي المؤهلة أكثر من غيرها لقيادة العالم الإسلامي نحو التقدم والوحدة. ولهذا، فإنه يضع رهانه لا على رفض الحداثة، بما هي كذلك، بل على أسلمتها. وإن تكن كل التجربة التاريخية الكمالية قد قامت على استيراد الحداثة

وفرضها على المجتمع التركي من فوق، فإن مسعى الحزب إلى إعادة الأسلمة من تحت يمثل في نظره ضمانة لتمخض حداثة إسلامية يتعسّر، مثلها مثل العلمانية، أن ترى النور في غير تركيا. وبهذا المعنى، يمكن القول إن حزب الرفاه، برغم مدعاه الأممي الإسلامي، هو حزب قومي تركي.
وبدعوته إلى «تركيا كبرى» رائدة وقائدة للعالم الإسلامي، يكون قد أثبت مديونيته اللاإرادية للأيديولوجيا الكمالية، وحضانته اللاشعورية لجرثومة القومية التي يتهم الغربَ بأنه بثّها في قلب الامبراطورية العثمانية ليفتتها من داخلها.

رابطة العقلانيين العرب من أجل ثقافة نقدية تنويرية علمانية

إصدارات الرابطة

1. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جافان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق 2005.
2. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت 2005.
3. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق 2005.
4. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت 2005.
5. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت 2005.
6. **علم نفس الجماهير**، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت 2006.
7. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت 2006.
8. **هرطقات 1: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت 2011.
9. **هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.
10. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق 2006.
11. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت 2007.
12. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت 2009.
13. **الحجاب**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق 2007.

14. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق 2007.

15. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 2007.

16. **هدم الهدم**، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت 2007.

17. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 2008.

18. **في نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت 2008.

19. **إمامة المرأة**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق 2008.

20. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق 2008.

21. **حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة. دار بترا، دمشق 2008.

22. **الإسلام معطَّلاً: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي**، تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق 2008.

23. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تأليف الطاهر الحداد. دار بترا، دمشق 2008.

24. **موجز فكر التنوير**، تأليف د. عثمان أشقرا. دار بترا، دمشق 2008.

25. **الحداثة وتحرير الإنسان**، مجموعة باحثين. دار بترا، دمشق 2008.

26. **وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية**، تأليف جاد الكريم الجباعي. دار بترا، دمشق 2008.

27. **ثورات الحرية والمساواة**، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنربيت عبودي، دار الطليعة، بيروت 2008.

28. **تأسيس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ**، تأليف ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت 2009.

29. **المفكرون الأحرار في الإسلام**، تأليف دومينيك أورفوا، ترجمة جمال شحيد، دار الساقي، بيروت 2008.

30. **الإسلام والتحليل النفسي**، تأليف فتحي بن سلامة، دار الساقي، بيروت 2008.

31. **المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب**، تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الساقي، بيروت 2008.

32. **المعجزة**: **أو سبات العقل في الإسلام**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.

33. **الديموقراطية**، تأليف جان ميشال دوكنت، ترجمة حسين عيسى، دار بترا، دمشق 2009.

34. **23 عاما: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. دار بترا، الطبعة الثالثة، دمشق 2009.

35. **سوسيولوجيا الجنسانية العربية**، تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الطليعة، بيروت 2009.

36. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 2009.

37. **وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي**، تأليف خالد غزال، دار الطليعة، بيروت 2009.

38. **ثم حلقت لحيتي**، تأليف فواز الشروقي. دار بترا، دمشق 2009.

39. **رسالة في التسامح**، تأليف فولتير، ترجمة هنرييت عبودي. دار بترا، دمشق 2009.

40. **مسلم في الغرب**، تأليف حسان الجمالي. دار بترا، دمشق 2009.

41. **حجاب النساء : عرض تاريخي واجتماعي ونفساني**، تأليف: روزين. أ. لامبان، ترجمة: عيسى محاسبي. دار بترا، دمشق 2009.

42. **فصل الكلام في مواجهة أهل الظلام**، تأليف حميد زناز. دار الساقي، بيروت 2009.

43. **المرأة في دوائر العنف، تأليف**: حسن إبراهيم أحمد. دار بترا، دمشق 2010.

44. **في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، طبعة ثانية منقحة. دار بترا، دمشق 2010.

45. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، الطبعة الثانية، دمشق 2010.

46. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا،الطبعة الثانية، دمشق 2010.

47. **الاختيار العلماني**، تأليف سعيد ناشيد. دار الطليعة، بيروت 2010.

48. **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**، هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت 2010.

49. المعادلة الصعبة: فشل حركة الاستنارة الحديثة في البلاد العربية، تأليف عبد الواحد المكني. دار الساقي، بيروت 2010.

50. ضد التوفيقية، تأليف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق 2010.

51. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.

52. الاصولية كما فسرتها لابنتي، تأليف حميد زناز. دار بترا، دمشق 2011.

إصدارات الرابطة تحت اسم

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

53. أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت 2003.

54. ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.

55. الحداثة والحداثة العربية. دار بترا، دمشق 2004.

56. النهضة وصراع البقاء، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.

57. الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت 2005.

58. أسباب النزول، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.

59. الإنسان نشوؤه وارتقاؤه، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق 2005.

60. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.

61. السنّة: أصلاً من أصول الفقه، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.

62. العلمانية، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق 2005.

63. الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء1، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق 2005.

64. محاكم التفتيش، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق 2005.

65. ما هي العلمانية؟ تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق 2005.

66. الفكر الحر، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق 2005.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»: سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

67. الإسلام الخارجي، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

68. إسلام المتكلمين، تأليف محمد بوهلال.

69. الإسلام السني، تأليف بسام الجمل.

70. الإسلام الشعبي، تأليف زهية جويرو.

71. الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

72. إسلام الفلاسفة، تأليف منجي لسود.

73. الإسلام في المدينة، تأليف بلقيس الرزيقي.

74. الإسلام الأسود جنوب الصّحراء الكبرى، تأليف محمد شقرون.

75. الإسلام الآسيوي، تأليف آمال قرامي.

76. إسلام الفقهاء، تأليف نادر الحمامي.

77. إسلام المتصوفة، تأليف محمد بن الطيب.

78. إسلام المجددين، تأليف محمد حمزة.

79. الإسلام العربي، تأليف عبد الله خلايفي.

80. إسلام عصور الانحطاط، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

81. إسلام الأكراد، تأليف تهامي العبدولي.

82. إسلام الساسة، سهام الدبابي الميساوي.

83. إسلام المصلحين، جيهان عامر.

84. الإسلام البدوي: إسلام الطوارق أنموذجاً، محسن التليلي.

«من تراث عصر النهضة»: سلسلة مختارة من النصوص التي أثارت جدلا في عصر النهضة العربي أو التي كانت ميدان معارك بين الاتجاهين الفكريين: السلفي والحداثي.

صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

85. في الشعر الجاهلي، تأليف طه حسين، 2009.

86. من مصادر التاريخ الإسلامي، ونصوص أخرى، تأليف إسماعيل أحمد أدهم، 2009.

87. فلسفة النشوء والارتقاء، تأليف شبلي شميل. دار بترا، دمشق 2010.

88. من هنا نبدأ، تأليف خالد محمد خالد. دار بترا، دمشق 2010.

«كراسات الأوان»

مجموعات من الأبحاث والدراسات المنشورة على موقع الرابطة:

org.alawan. www

صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

89. تابو البكارة، 2008.

90. قراءات في الإرهاب، 2009.

91. الرقابة بوجوهها وأقنعتها المختلفة، 2009.

92. المرأة وحجابها، 2009.

93. ثورة الطلاب، 2009.

94. مئوية كلود ليفي ستروس، 2009.

95. المسألة العلمانية1: نصوص حول جدل العلمانية والديموقراطية، 2009.

96. المسألة العلمانية2: نصوص حول مفهوم العلمانية، 2009.

97. داروين والثورة الداروينية، 2009.

98. الشرف وجرائمه، 2009.

99. الجدران اللامرئية: العنصرية ضد السود، 2009.

100. الأقليات والأسئلة المكبوتة، 2010.

101. المثلية الجنسية: أضواء سيكولوجية وسوسيولوجية وبيولوجية، 2010.

102. البيوطيقا، 2010.

103. بو علي ياسين حياً وراحلاً، 2010.

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

الهرطقة في المعجم اللاهوتي المسيحي تقابلها البدعة في المعجم الإسلامي. ولكن بينما الهرطقة في المعجم الأول لا تعني سوى الخروج على العقيدة القويمة، فإن البدعة مشتقة في العربية من المصدر نفسه الذي تشتق منه كلمة إبداع. فكأن لا مبدع إلا أن يكون مبتدعاً، أي خارجاً في محصلة الحساب على الإجماع والفكر الجماعي. من هنا الطابع «المهرطق» للدراسات المجموعة في هذا الكتاب، التي لا تقدم أجوبة بقدر ما تثير أسئلة وتعيد صياغة الإشكاليات، ومنها إشكالية
الديموقراطية: هل هي ثمرة برسم القطف أم بذرة برسم الزرع؟ وهل هي محض آلية مرهونة بصندوق الاقتراع أم هي أيضاً ثقافة، ومرهونة بالتالي بصندوق جمجمة الرأس؟

ومنها إشكالية العلمانية: أهي محض إفراز للتطوّر التاريخي للمسيحية أم لها أيضاً بذورها في الإسلام؟ وفي هذه الحال، ما النصاب القرآني الحقيقي لعقيدة الحاكمية الإلهية؟

ومنها إشكالية الترجمة في الإسلام: لا كيف رأت النور، بل كيف قتلت؟ ومنها إشكالية الحداثة: هل أوروبا هي التي اخترعتها أم هي التي اخترعت أوروبا؟

وأولاً وأخيراً: لمَ الممانعة العربية؟ أثقافة كراهية الآخر أم الاعتمال المتفاقم للجرح النرجسي؟

نبذة عن المؤلف

جورج طرابيشي مفكّر وكاتب وناقد. يتميّز بكثرة ترجماته ومؤلّفاته حيث ترجم لفرويد وهيغل وسارتر وغارودي وسيمون دي بوفوار. له مؤلّفات هامّة في الماركسية، وفي النظرية القومية، وفي النقد الأدبي للرواية والقصّة العربية.

كتب أخرى للمؤلف

«المعجزة أو سبات العقل في الإسلام»، «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، «مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام»، «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث – النشأة المستأنفة»، «من النهضة إلى الردة – تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة»، «نقد نقد العقل العربي – العقل

المستقبل في الإسلام»، «نقد نقد العقل العربي – إشكاليات العقل العربي»، «نقد نقد العقل العربي – نظرية العقل»، «نقد نقد العقل العربي – وحدة العقل العربي الإسلامي»، «هرطقات -2، عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية».

جورج طرابيشي

هرطقات ٢

عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية







جورج طرابيشي

هرطقات ٢

عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية







جورج طرابيشي

هرطقات ٢

عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية



الطبعة الورقية الأولى، 2008
الطبعة الإلكترونية، 2011

ISBN-978-614-425-079-2

دار الساقي
بالإشتراك مع رابطة العقلانيين العرب

e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت. ص.ب.: 5342/113. الرمز البريدي: 6114 - 2033
هاتف: 866442 1 961، فاكس: 866443 1 961

e-mail: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تقديم

«ليس الهرطوقي من يحترق في النار، بل الهرطوقي من يشعل المحرقة»
شكسبير

كثيراً ما تساءلت لماذا يغلي في دمي حب الهرطقة؟

فيوم كنت قوميّ النزعة كنت من أوائل من أدرك أن القومية العربية إن تكن فاعلة ثقافياً فهي عاجزة سياسياً، وأن الدولة القطرية هي بالتالي واقعة نهائية.

ويوم صرت ماركسياً تعاملت مع الهامش الماركسي أكثر مما مع المتن، ومع نصوص ماركس ولينين المحظورة أكثر بكثير مما تعاملت مع نصوصهما الرسمية.

ويوم انتهيت إلى أن أصير ديموقراطياً لم أرَ في الديموقراطية ايديولوجيا خلاصية، نظير ما كان فُعِل بعقيدتي الوحدة العربية والاشتراكية، ولم أضع أي رهان من طبيعة عجائبية على تحول ديموقراطي يأتي عن طريق صندوق الاقتراع إذا لم يقترن بتحول عقلي في صندوق جمجمة الرأس: رأس النخب كما رأس الجماهير.

ترى أأردّ ذلك إلى حاجة أوديبية إلى التمرد على آبائي الفعليين والمثاليين معاً؟

ولكن عقدة أوديب ليست قَدراً شخصياً أنفرد به دون غيري، فلماذا ولّدت عندي دون غيري تلك الحاجة - التي أكاد أصفها بأنها عصابية - إلى الهرطقة؟

لست أدري. ولعلي واجد بعض التفسير في الواقعة التالية التي قادتني إلى أول - وربما أكبر- هرطقة في حياتي.

كنت في باكورة مراهقتي، متديناً إلى حد وسواسي. وكنت أواظب على حضور دروس التعليم الديني. ذات مرة أراد الكاهن أن يشرح لنا ما الأبدية وما العذاب الأبدي في جهنم لمن يموت وهو في حالة الخطيئة. قال: لقد بتّم تعلمون الآن ما حجم الكرة الأرضية. تصوروا أن هناك كرة من النحاس تفوق حجماً مليون مرة الكرة الأرضية. وتصوروا أن هناك طائراً يمر بها فيمسّها بجناحه مرة كل مليون سنة. فكم يحتاج هذا الطائر إلى ملايين وملايين وملايين السنين كيما يذيب بضربات جناحه تلك الكرة النحاسية التي هي أكبر من الكرة الأرضية بمليون مرة؟ إن كرة النحاس ستذوب في نهاية الأمر، ولكن عذاباتكم في نار جهنم لن تزول. ذلك أنها أبدية.

أأقول إنني ارتعبت ورحت أتساءل مرتعداً: أيمكن أن يكون الله ظالماً إلى هذا الحد؟ ثم ما هي تلك الخطيئة التي تستأهل كل هذا العقاب؟

ليلتئذ لم أنم، وانتابتني حمّى لم أصحُ منها إلا وقد نضوت من تلافيف دماغي إيماني السابق وصرت متمرداً على كل مؤسسة دينية وعلى كل تصور ديني للدنيا وللآخرة.

تلك كانت هرطقتي الأولى التي لا تزال فاعلة فيّ في شيخوختي كما في مراهقتي.

وإذ أقدم للقارئ هذا المجلد الثاني من هرطقات فإنني أعتذر له سلفاً عن إفراطي هنا في استخدام ضمير الأنا، وألفت نظره إلى المفارقة التالية: فعندما أعدت قراءة الدراسات والمقالات المجموعة هنا وجدت أن أقلها هرطقة هي مقالتي عن الإلحاد المدرجة في نهاية هذا المجلد. فقد كنت كتبتها بموضوعية متشددة لتُنشر في موسوعة امتنع ناشرها في نهاية المطاف عن نشرها. ترى هل لأن

الإلحاد هو الهرطقة الكبرى بألف ولام التعريف، لذا حاذرت أن أكتب مادته بروح هرطوقية صغيرة؟

وبالمقابل، لئن بدا للقارئ أنني مهرطقٌ أكثر مما ينبغي في بعض المقالات الأخرى -ولاسيما الأوليين اللتين هما الأحدث من حيث زمن الكتابة- فربما ذلك لأنني أردت في دخيلة نفسي أن أثبت بطلان القانون القائل إن المرء يرتدّ لا محالة إلى «الصراط المستقيم» طرداً مع تقدمه في العمر واقتراب لحظة الغيب الكبير، كما قد يوحي بذلك مثال العديدين من المرتدين من المفكرين العرب بدءاً بخالد محمد خالد وانتهاء بعبد الرحمن بدوي.

ج.ط.

لعلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية

يتفق خصوم العلمانية في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، سواء أكانوا من دعاة الحداثة أم من دعاة القدامة، على اعتبارها نموذجاً لإشكالية مستوردة . فالعلمانية في رأيهم رأت النور في الغرب، وتحديداً الغرب المسيحي. وما رأته إلا لتقدم جواباً عن إشكال هو من إفراز الغرب المسيحي حصراً: الصراع اللاهوتي والسياسي، الذي أخذ شكل حرب متوالية الحلقات دامت أكثر من مائة سنة، بين الغالبية الكاثوليكية والأقلية البروتستانتية. وعن طريق الترجمة والمحاكاة الرثة، الموسومة بـ «التفرنج» كما يقولون، جرى ازدراع تلك الإشكالية الغربية في جسم الثقافة العربية الحديثة بدون أن تكون بها إليها حاجة حقيقية، وبدون أن تلبي طلباً فعلياً -أو متوهَّماً أنه كذلك- إلا للجماعة الأقلوية التي تطوعت لاستيرادها: نصارى الشرق.

هكذا كان برهان غليون في كتابه المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات قد سبق له - ولنعترف له بهذه الأسبقية - أن قال إن العلمانية «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب». ومن بعده أعلن محمد عابد الجابري بدوره أن العلمانية هي نموذج لإشكالية عادمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها لأن العلمانية تعني «فصل الكنيسة عن الدولة، والإسلام ليس فيه كنيسة لنفصله عن الدولة»[1]. ولئن يكن كل من برهان غليون والجابري قد ربط استيراد إشكالية العلمانية بحاجة الأقلية المسيحية إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، فإن داعياً ثالثاً من دعاة الحداثة المفترضين قد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير باتهامه مستوردي هذه الإشكالية العلمانية، أي نصارى الشرق، بالعمالة الحضارية للغرب قائلاً بالحرف الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً ولا حضارة»[2].

1. شاهد الجابري هذا وشاهد حسن حنفي من بعده مأخوذان من مناظرتهما حول العلمانية في حوار المشرق والمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء 1990.

2. لنلاحظ أن حسن حنفي لا يكتفي هنا بتغييب أسماء نهضويين علمانيين مسلمين بارزين من أمثال الكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر فحسب، بل إن اندفاعه في ممارسة «ثقافة الفتنة» -على حد توصيف جورج قرم- يجعله يدرج في عداد «نصارى الشام» نهضوياً مسلماً طليعياً هو ولي الدين يكن.

هذا عن دعاة الحداثة المفترضين. أما دعاة القدامة- وهم غير مفترضين على الإطلاق في زمن الردة هذا- فإنهم ينطقون بلا تمايز بلسان واحد يجد نموذجه في الشاهد التالي: «ليس غريباً أن يكون أول من دعا إلى العلمانية بشعارها الصريح أو تحت أسماء أخرى كالقومية والوطنية هم نصارى الشرق، فإن الحياة المطمئنة التي كفلها لهم المجتمع الإسلامي -بل المحاباة الزائدة في الكثير من الأحيان- لم تكن لتطفئ نار الحقد المتأججة في صدورهم. ولئن كانوا يدركون أن هيمنة الشريعة الإسلامية هي العائق الأكبر لشفاء غيظهم ونفث أحقادهم، فقد استماتوا في سبيل إنهاء هذه الهيمنة وإحلال الأنظمة اللادينية محلها... لكي تقضي على الإسلام»[3].

3. د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ص 556.

بديهي أننا لا نماري في أن العلمانية في وجه من وجوهها -في وجه من وجوهها فقط وليس على الإطلاق في كل وجوهها- يمكن أن تمثل مطلباً للأقليات بقدر ما يمكن أن تقدم لها ضمانة للمساواة التامة أمام القانون. ولكن ما نماري فيه بالمقابل هو أن تكون الأقليات المعنية في الدائرة العربية الإسلامية هي الأقليات المسيحية حصراً. ذلك أن العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد[4]. والحال أن التعددية في الدائرة العربية الإسلامية ليست محض تعددية دينية أو إثنية، بل هي أيضاً تعددية طائفية. فالإسلام العربي، بواقعه الديموغرافي الحالي، يتألف من غالبية سنية بكل تأكيد، ولكن أيضاً من أقليات شيعية ونصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية وإباضية[5]. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية-إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضاً، وربما أساساً، قضية إسلامية-إسلامية . ولعلنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن تركيز خصوم العلمانية على البعد الأقلوي المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي إنما يخفي، مثله مثل كل منطوق به، مسكوتاً عنه هو أعظم خطورة وفداحة بعد، ونعني به بعدها الطائفي الإسلامي. وقد كان لا بد من انتظار كارثة الاحتلال الأمريكي للعراق حتى ينفجر ذلك المسكوت عنه بكل القوة التي لا مناص من أن ينفجر بها المكبوت الذي طال كبته. ومع ذلك فإن آلية الدفاع الساذجة، المتمثلة بتعليق أمراض الذات على مشجب الغير ، سارعت إلى الاشتغال هنا أيضاً لكي تعزو انفجار «الفتنة» الطائفية في عراق اليوم إلى التدخل الأمريكي. ونحن لا نماري في دور هذا التدخل. ولكننا نحدّه فقط بكشف الغطاء عن مرجل المكبوت الذي لا نتردد في القول -وكما سنثبت حالاً- بأنه لا يفتأ يغلي منذ أكثر من ألف سنة. وباستعارة لغة المتكلمين الأشاعرة فلنقل إن التدخل الأمريكي لم يفعل أكثر من أن يقدم المناسبة لانفجار الحرب الطائفية، ولكنه لم يكن هو عاملها على صعيد ا لسببية . فعلى هذا الصعيد لا بد أن نعود إلى التاريخ، وهو تاريخ مديد لا يقاس بعشرات السنوات كما في مثال الحرب الكاثوليكية-البروتستانتية التي تمخضت عن تكريس العلمانية في الغرب كآلية قانونية لتسوية العلاقات بين الطوائف، بل يقاس بمئات السنين من صراع سني-شيعي بقي إلى اليوم متجذراً في مستنقع الطائفية القروسطية بحكم غياب وتغييب المخرج العلماني.

4. نقول إنها فلسفة وآلية معاً دون أن يغيب عنا أن هناك من يعتبر العلمانية -مثلها في ذلك مثل الديمقراطية أصلاً- مجرد آلية قانونية، ومنهم من يعتبرها أيضاً وفي الوقت نفسه فلسفة.

5. نتحدث هنا عن الإسلام العربي حصراً. أما الإسلام غير العربي فيضم عدداً أكبر بعد من الطوائف.

ولأن هذا التجذر في تاريخ الذات هو ما تغيّبه نظرية العامل الأجنبي -وهنا الاحتلال الأمريكي- فإن هذه الدراسة لن تفعل شيئاً آخر سوى استحضار ذلك التاريخ المغيَّب.

الطائفية كثابت دائم في التاريخ الإسلامي

معلوم أن الانشطار السني-الشيعي بدأ سياسياً خالصاً، ولكن بالغ العنف، مع حرب الخلافة التي تتالت فصولها في وقعتين رئيسيتين دارتا في عام ستة وثلاثين للهجرة بين علي بن أبي طالب، ابن

عم الرسول وختنه، من جهة أولى، وبين عائشة بنت أبي بكر، زوجة الرسول، ومعاوية بن أبي سفيان من جهة ثانية. وفي هاتين الوقعتين، الجمل وصفين، خلَّف الاقتتال عشرة آلاف قتيل في أولاهما، وسبعين ألف قتيل في ثانيتهما[6]. وبصرف النظر عما قد يكون في هذه الأرقام من مبالغة، فإن مثل هذا العدد الهائل من القتلى -بمن فيهم المئات من صحابة الرسول- كان لا بد أن يخلف أحقاداً وضغائنَ مؤرثة، ولاسيما في مجتمع ذي بنية قبلية ترفع الثأر إلى مرتبة القانون. وقد أعقبت هاتين الوقعتين، بعد خمس وعشرين سنة، مجزرة أقل حجماً بكثير، ولكن ذات بعد مأساوي أكبر بكثير أيضاً، تمثلت في وقعة كربلاء التي تمخضت في عام واحد وستين للهجرة عن مقتل الحسين، حفيد الرسول، واثنين وسبعين من أهل بيته وأصحابه. وقد قُتل مع الحسين اثنان من أولاده، وخمسة من إخوته، وثلاثة من أولاد أخيه الحسن، وستة من أولاد عمه عقيل، وكذلك أخوه من الرضاعة. وقد احتزت رؤوس القتلى الثلاثة والسبعين جميعاً، وحملت إلى يزيد بن معاوية في دمشق بعد أن طيف بها في الكوفة. وعدا بشاعة المقتلة بحد ذاتها، فقد أخذت مأساة كربلاء بعداً تأسيسياً لما لن يتردد بعض الدارسين في تسميته بـ «الديانة» الشيعية بالنظر إلى ما تولد عنها من شعور بالذنب وحاجة إلى التكفير لدى أهل الكوفة -وذريتهم من بعدهم- ممن كانوا دعوا الحسين إلى الخروج بهم ثم خذلوه. وقد تضافرت هذه العقدة التأثمية- التي لا تقوم للديانة التوحيدية بدونها قائمة كما لاحظ فرويد في دراسته عن موسى والتوحيد - مع الحقد المكظوم الذي استثارته سياسة لعن علي بن أبي طالب على منابر المساجد طيلة ألف شهر من الحكم الأموي لتحدث في الإسلام انشقاقاً داخلياً أكثر استعصاء على التسوية والالتئام من ذاك الذي عرفته المسيحية الغربية مع الانشقاق اللوثري الذي قادها إلى حرب الثلاثين عاماً الضروس وكان مدخلها في الوقت نفسه إلى الحداثة من خلال الإصلاح البروتستانتي ثم الإصلاح الكاثوليكي المضاد.

6. هذا إذا أخذنا بالأرقام التي يوردها ابن كثير في البداية والنهاية.

والواقع أن تفعيل عقدة الشعور بالذنب تلك هو الذي لعب الدور الأكبر في استبطان الانشقاق الشيعي وتحويل نصابه من التسييس إلى التديين . فطيلة العهد الأموي والشق الأول من العهد العباسي اقتصرت الشيعة على التعبير عن نفسها من خلال حركات الخروج المتتالية التي قادها الطالبيون بشتى منازعهم والتي قمعت الواحدة تلو الأخرى بقسوة كربلائية[7]. كما أن الانتفاضات الطالبية التي قُيِّض لبعضها النجاح المؤقت لجأت هي الأخرى إلى ممارسة عنف انتقامي لا يقل بشاعة[8].

7. نخص منها بالذكر هنا حركة خروج الإمام زيد بن علي بن الحسين التي عرف فيها رأسه نفس المصير الذي عرفه رأس جده الحسين. فبعد مقتله في المواجهة مع الجند الأمويين نبش قبره واستخرج جثمانه، ففُصل رأسه عن جسده، وبُعث به إلى الشام، فأمر هشام بن عبد الملك بأن يطاف به في البلدان ليكون عبرة. وقد نُصب الرأس في المدينة أمام قبر الرسول، ثم في الجامع الأعظم في مصر، قبل أن يؤخذ ويدفن سراً. أما الجسد فصُلب عارياً على جذع نخلة في كُناسة الكوفة.

8. يذكر ابن كثير أنه في يوم «جبانة السبيع» انتصر المختار بن عبيد الثقفي، الذي خرج يدعو لمحمد بن الحنفية، الأخ غير الشقيق للحسن والحسين، على جيش الأمويين، فأسر منهم خمسمئة أسير وقال لأمراء سراياه: «انظروا من كان منهم شهد مقتل الحسين فاقتلوه، فقتل منهم مائتان وأربعون رجلاً». ثم جعل يتتبع من بقي منهم في الكوفة و«كانوا يأتون بهم حتى يوقفوا بين يديه، فيأمر بقتلهم على أنواع من القتلات مما يناسب ما فعلوا، ومنهم من حرقه بالنار، ومنهم من قطع أطرافه وتركه حتى مات، ومنهم من يُرمى بالنبال حتى يموت» (البداية والنهاية، ج8، ص370-373).

وقد تميز العهد العباسي الأول بتهدئة نسبية للصراع تمثلت بوجه خاص في الموادعة التي تمت بين المأمون والإمام الثامن علي الرضا، إذ زوَّجه بنته وكتب له بولاية العهد. بيد أن الصراع السياسي عاد يتأجج في ظل خلافة المتوكل الذي «أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها... وأمر بهدم قبر الحسين ومنع الناس من زيارته، فخُرِّب وبقي صحراء»[9].

[9]. السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص347. وفي هذا السياق المتعصب نفسه أمر المتوكل في السنة الثالثة من خلافته «أهل الذمة أن يتميزوا عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن يتطيلسوا بالمصبوغ بالقلى، وأن يكون على عمائمهم رقاع مخالفة للون ثيابهم من خلفهم ومن بين أيديهم، وأن يلزموا بالزنانير الخاصرة لثيابهم كزنانير الفلاحين اليوم، وأن يحملوا في رقابهم كرات خشب كبيرة، وأن لا يركبوا خيلاً، إلى غير ذلك من الأمور المذلة لهم، المهينة لنفوسهم، وأن لا يُستعملوا في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكم على مسلم، وأمر بتخريب كنائسهم المحدثة، وبتضييق منازلهم المتسعة، وأن يُعمل مما كان متسعاً من منازلهم مسجد، وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، وكتب بذلك إلى سائر الأقاليم والآفاق، وإلى كل بلد ورستاق» (ابن كثير: البداية والنهاية، طبعة مكتبة المعارف المصورة، بيروت 1977، ج10، ص313-314).

وقد أعقبت الانقلاب المتوكلي هدنة قصيرة تمثلت في الأشهر الستة التي دامتها خلافة ابنه المنتصر بالله، الذي كان على حد توصيف السيوطي «قليل الظلم، محسناً إلى العلويين، وصولاً لهم، أزال عن آل أبي طالب ما كانوا فيه من الخوف والمحنة بمنعهم من زيارة قبر الحسين، وردّ على آل الحسين فدك»[10]. ولكن اضطهاد الشيعة أخذ من بعده طابعاً منتظماً تمثل في اعتقال الإمامين العاشر والحادي عشر، علي الهادي النقي وحسن الزكي العسكري[11]، وتصفيتهما في معتقلهما بالسم على ما تفيد المصادر الشيعية على الأقل. وهذا القمع المتواصل هو عملياً ما اضطر الشيعة إلى «تغييب» الإمام الثاني عشر محمد الهادي حتى لا تطوله يد التصفية الجسدية. وبانقطاع سلسلة الإمامة على هذا النحو صارت الشيعة تُعرف باسم الاثني عشرية.

[10]. تاريخ الخلفاء، ص356.

[11]. لقب بهذا اللقب لأنه قضى السنوات الأخيرة من حياته في الإقامة الجبرية في «عسكر» سر من رأى.

ولئن يكن خلفاء بني العباس، من المتوكل فصاعداً، قد اعتمدوا في صراعهم مع الطالبيين عنصراً إثنياً محدداً، هم الأتراك، فإن اقتحام عنصر إثني جديد لمسرح بغداد السياسي -هم الديلم- أحدث انقلاباً حقيقياً في موازين القوى. ففي المنافسة مع الأتراك الذين كانوا ذوي توجه سني كان لا بد للديلم أن يظهروا ميلاً عكسياً إلى التشيع. وعلى هذا النحو، ومنذ أن دخل أحمد بن بويه الديلمي بغداد سنة 334هـ، بدأت ترى النور تلك الظاهرة التي عمَّدها مؤرخو الحوليات الإسلامية باسم الفتنة ، أي ظاهرة الاقتتال وحرب الأحياء ما بين السنة والشيعة: ولا سيما بين حي الكرخ الشيعي وباب البصرة السني. وطبقاً لابن الأثير فإن أول «فتنة عظيمة» وقعت في بغداد بين السنة والشيعة كانت في عام 349، وقد «تعطلت الجمعة لاتصال الفتنة بين الجانبين سوى مسجد براثا، فإن الجمعة تمت فيه»[12]. وفي عام 351 «كتب عامة الشيعة ببغداد، بأمر معز الدولة، على المساجد ما هذه صورته: «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة فدكاً، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده، ومن نفى أبا ذر، ومن أخرج العباس من الشورى». فأما الخليفة فكان محكوماً عليه لا يقدر على المنع، وأما معز الدولة فبأمره كان ذلك»[13].

[12]. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، م 7، ص 267. وفي شواهدنا التالية من الكامل سنكتفي بذكر السنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن الجوزي يتكلم في المنتظم، في سياق حوادث سنة 348، عن اتصال وليس فقط عن بدء للفتنة، فيقول: «في

جمادى الأولى اتصلت الفتن بين الشيعة والسنة وقتل بينهم خلق كثير ووقع حريق كبير في باب الطاق» (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، م 6، ص 390).

13. استكمالاً لفهم هذا النص يجب أن نذكر أن معز الدولة هو اللقب الذي أطلقه الخليفة المستكفي بالله على أحمد بن بويه، فصار ذلك سنَّة في تلقيب جميع الأمراء البويهيين بالإحالة إلى «الدولة» تماماً كما اعتاد الخلفاء العباسيون تلقيب أنفسهم بالإحالة إلى «الله». أما المقصودون باللعنة فهم على التوالي: أبو بكر الذي حرم فاطمة من إرثها عن أبيها لقرية فدك، وعائشة بنت أبي بكر التي منعت دفن الحسن عند قبر زوجها وجده، أي الرسول (وإن تكن الروايات السنية تذكر أن من منع ذلك هو والي المدينة مروان بن الحكم)، وعمر بن الخطاب الذي استبعد العباس (لميله إلى علي) من قائمة الشورى، وعثمان بن عفان الذي نفى أبا ذر الغفاري إلى الرُّبذة.

وفي عام 352 دشن معز الدولة طقس عاشوراء الذي ستكون له أبعاد تأسيسية -بالمعنى الذي تحدث عنه فرويد في موسى والتوحيد ، ومن قبل في الطوطم والحرام - في التحويل النهائي للانشقاق السياسي الشيعي إلى انشقاق ديني. فـ «في هذه السنة عاشر المحرم أمر معز الدولة أن يغلقوا دكاكينهم، ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة، ويلبسوا قباباً عملوها بالمسوح، وأن يخرج النساء منشرات الشعور مسودات الوجوه، قد شققن ثيابهن يَدُرْنَ في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسنيين قدرة على المنع لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم».

ولكن ابن كثير، مصنِّف البداية والنهاية ، هو من يلح على ا لنظامية التي تلبسها هذا الطقس الذي بات يُحيا سنوياً، ودوماً في العاشر من محرم، أي اليوم الذي قتل فيه الحسين. هكذا نراه في البداية والنهاية يفتتح حوادث كل سنة تالية بالقول:

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة 353) عملت الرافضة عزاء الحسين كما تقدم في السنة الماضية، فاقتتل الروافض وأهل السنة في هذا اليوم قتالاً شديداً، وانتهبت الأموال» (ج11، ص 253).

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة 354) عملت الشيعة مأتمهم وبدعتهم على ما تقدم قبل، وغُلّقت الأسواق وعلقت المسوح، وخرجت النساء سافرات ناشرات شعورهن ينحن ويلطمن وجوههن في الأسواق والأزقة على الحسين... ثم تسلط أهل السنة على الروافض فكبسوا مسجدهم، مسجد براثا الذي هو عش الروافض، وقتلوا بعض من كان فيه من القومة»[14] (ج11، ص 254).

14. براثا: محلة شيعية في بغداد في قبلة الكرخ، ومسجدها من أشهر مساجد الشيعة، وقد أحرق مراراً، كما أن الخليفة الراضي بالله أمر بهدمه حتى سوّى به الأرض.

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة 355) عملت الروافض بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء على عادتهم في بغداد» (ج 11، ص260).

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة 359) عملت الروافض بدعتهم الشنعاء، فغلقت الأسواق وتعطلت المعايش ودارت النساء سافرات عن وجوههن ينحن على الحسين بن علي ويلطمن وجوههن» (ج11، ص 267).

- «فيها (سنة 363) في عاشوراء عُملت البدعة الشنعاء على عادة الروافض، ووقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أهل السنة والرافضة... وذلك أن جماعة من أهل السنة أركبوا امرأة جملاً وسموها عائشة، وتسمى بعضهم بطلحة، وبعضهم بالزبير، وقالوا: نقاتل أصحاب علي، فقتل بسبب ذلك من الفريقين خلق كثير، وعاث العيارون في البلد فساداً، ونهبت الأموال»[15] (ج11، ص 275).

15. في الواقع، إن الاقتتال في تلك السنة لم يقتصر على السنة والشيعة من سكان بغداد، بل نشب أيضاً، وبالمناسبة نفسها، بين العنصرين الاثنيين المتنافسين: الأتراك المتسننين والديالمة المتشيعين. وهكذا يضيف ابن كثير القول: «وفيها (سنة 363) وقعت الفتنة بالبصرة بين الديالم والأتراك، فقويت الديلم على الترك بسبب أن المُلْك فيهم، فقتلوا منهم خلقاً كثيراً وحبسوا رؤساءهم ونهبوا كثيراً من أموالهم». ولكن في بغداد نفسها انقلبت الدائرة على الديلم الذين كان على رأسهم عز الدولة لصالح الأتراك الذين كان على رأسهم سبكتكين. وهكذا يضيف ابن كثير أن «سبكتكين ركب في الأتراك وحاصر دار عز الدولة يومين، ثم أنزل أهله منها، ونهب ما فيها. وقويت شوكة الأتراك ببغداد، ونهبت الأتراك دور الديلم، وخلع سبكتكين على رؤوس العامة لأنهم كانوا معه على الديلم، وقويت شوكة السنة على الشيعة وأحرقوا الكرخ -لأنه محل الرافضة- ثانياً وظهرت السنة على يدي الأتراك» (ج11، ص 375).

بديهي أن ابن كثير ما كان له، من موقعه الراسخ في السلفية السنية، أن يفهم «عزاء الحسين» إلا على أنه «بدعة شنعاء» بدون أن يدرك بعده كطقس تأسيسي لا يمثل تحدياً «استعراضياً» لأهل السنة بقدر ما يعبر عن حاجة ذاتية لدى أهل الشيعة لاستبطان جريمة قتل الابن والتكفير عنها[16]. وهذه الحاجة الذاتية إلى التفريج عن عقدة الشعور بالذنب هي التي لا تفتأ تُفعَّل دورياً في طقس عاشوراء من خلال ظاهرة «اللّطميات» وما يصاحبها من أدبيات بكائية متجددة باستمرار[17]. وأياً ما يكن من أمر، وطبقاً لتلك القاعدة الذهبية التي سنّها ماركس حينما قال إن التاريخ لا يكرر نفسه عندما يكررها إلا ليحوّل المأساة إلى ملهاة، فإن أهل السنة لم يتأخروا عن محاكاة أهل الشيعة في «بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء». ففي سنة 389 كما يفيدنا ابن الأثير في الكامل بادر أهل «باب البصرة -وهم سُنَّة- فعملوا في ثاني عشر المحرم مثل ما يعمل الشيعة في عاشوراء». وفي البداية والنهاية يقول ابن كثير بمزيد من التفصيل : «لما كانت الشيعة يصنعون في يوم عاشوراء مأتماً يظهرون فيه الحزن على الحسين، قابلتهم طائفة أخرى من جهة أهل السنة فادعوا أن في اليوم الثاني عشر من المحرم قتل مصعب بن الزبير، فعملوا له مأتماً كما تعمل الشيعة للحسين، وزاروا قبره كما تزور قبر الحسين. وهذا من باب مقابلة البدعة ببدعة مثلها» (ج11، ص326).

16. هنا تحديداً نفترق عن فرويد في تأويله لنشوء الديانات التوحيدية من منطلق مخططه المستوهم عن جريمة قتل الأب. فلئن تكن اليهودية قابلة لأن تدخل في شبكة هذا التأويل، فإن المسيحية والإسلام الشيعي يفترقان عنها، وعن الإسلام السني، بكونهما ديانتين بنويتين أكثر مما هما أبويتان.

17. كان الكليني قد عبّر، حتى قبل تأسيس طقس عاشوراء، عن الحاجة النفسية إلى التكفير عن التقصير في نصرة الحسين، فقال في الكافي: «إن الله قال للملائكة: الزموا قبر الحسين حتى تروه قد خرج، فانصروه وابكوا عليه وعلى ما فاتكم من نصرته، فإنكم قد خُصصتم بنصره والبكاء عليه، فبكت الملائكة تعدّياً وحزناً على ما فاتهم من نصرته».

والواقع أنه ابتداء من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن السابع -زمن سقوط بغداد في أيدي التتار- دارت بين سنتها وشيعتها لا «حرب ثلاثين عاماً» كما تُسمّى كبرى الحروب التي دارت بين البلدان الكاثوليكية والبروتستانية في أوروبا بين 1618 و1648، بل حرب ثلاثمئة سنة. ومع أننا قد نجازف بالإطالة فلنورد على سبيل التمثيل لا الحصر بعض وقائع هذه الحرب التي تحتل مكاناً مركزياً في حوليات ابن الأثير:

- «في هذه السنة (361) وقعت ببغداد فتنة عظيمة، وأظهروا العصبية الزائدة، وتحزب الناس، وظهر العيارون، فنهبت الأموال وقتل الرجال وأحرقت الدور. وفي جملة ما احترق محلة الكرخ، وكانت معدن التجار والشيعة».

- «في هذه السنة (362) في شهر رمضان قتل رجل من صاحب المعونة في الكرخ، فبعث أبو الفضل الشيرازي -وكان أقامه مقام الوزير- في طرح النار في النحاسين إلى السماكين، فاحترقت

أموال عظيمة، وجماعة من الرجال والنساء والصبيان في الدور والحمامات، فأحصي ما احترق فكان سبعة عشر ألف وثلاثمائة دكان وعشرين داراً، ودخل في الجملة ثلاثة وثلاثون مسجداً»[18].

18. ننقل هنا عن شمس الدين الذهبي في العبر في خبر من غبر.

- «في هذه السنة (363) ثارت العامة من أهل السنة بالشيعة، وحاربوهم، وسفكت بينهم الدماء، وأحرقت الكرخ حريقاً ثانياً».
- «في هذه السنة (380) ثار العيارون بجانبي بغداد، ووقعت الفتن بين أهل السنة والشيعة، وكثر القتل بينهم، وأحرق عدة محالّ، ونهبت الأموال، وأخربت المساكن، ودام ذلك عدة شهور».
- «في هذه السنة (382) تجددت الفتن بين أهل الكرخ وغيرهم، واشتد الحال، فركب أبو الفتح محمد بن الحاسب الحاجب، فقتل وصلب، فسكن البلد».
- «في هذه السنة (407) كانت فتنة كبيرة بين أهل السنة والشيعة بواسط، فانتصر أهل السنة، وهرب وجوه الشيعة والعلويين... وفي هذه السنة احترق نهر طابق ودار القطن، وكثير من باب البصرة، واحترق جامع سُرَّ من رأى»[19].

19. يضيف ابن الأثير أنه في هذه السنة أيضاً «قُتلت الشيعة بجميع بلاد إفريقية». وكان سبب ذلك أن المعز بن باديس ركب ومشى في القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له، فاجتاز بجماعة سأل عنهم فقيل: هؤلاء رافضة يسبون أبا بكر وعمر، فقال: رضي الله عن أبي بكر وعمر. فانصرفت العامة من فورها إلى درب المقلي من القيروان -وهو تجتمع فيه الشيعة- فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم طمعاً في النهب... فقُتل من الشيعة خلق كثير وأُحرقوا بالنار ونُهبت ديارهم، وقُتلوا في جميع إفريقية. واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قرب القيروان فتحصنوا به، فحاصرهم العامة وضيقوا عليهم، فاشتد عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم، حتى قُتلوا عن آخرهم».

- «في هذه السنة (408) وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض قتل فيها خلق كثير من الفريقين»[20].

20. يضيف ابن الجوزي في المنتظم أنه في تلك السنة أيضاً ظهرت ظاهرة «الأبواب»، أي بلغة الحرب الأهلية اللبنانية «حواجز القتل على الهوية». وفي ذلك يقول: «إن الفتنة بين الشيعة والسنة تفاقمت وعمل أهل نهر القلائين باباً على موضعهم وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاقين مما يليهم، وقتل الناس على هذين البابين».

- «في هذه السنة (422) تجددت الفتنة ببغداد بين السنية والشيعة، وكان سبب ذلك أن الملقب بالمذكور أظهر العزم على الغزو، فاجتمع له لفيف كثير، فسار واجتاز بباب الشعير والحراني وبين يديه الرجال بالسلاح، فصاحوا بذكر أبي بكر وعمر، وقالوا: هذا يوم معاوية، فنافرهم أهل الكرخ، ورموهم وثارت الفتنة ونهبت دور اليهود لأنهم قيل عنهم إنهم أعانوا أهل الكرخ[21]... وقصدوا الكرخ فأحرقوا وهدموا الأسواق... وأحرق وخُرِّب في هذه الفتنة سوق العروس وسوق الصفارين وسوق الأنماط وسوق الدقاقين وغيرها».

21. ليست هذه هي المرة الوحيدة التي تمتد فيها الفتنة بين السنة والشيعة إلى اليهود والنصارى. ففي فتنة سنة 437 «بين الروافض والسنة اتفق الفريقان على نهب دور اليهود وإحراق الكنيسة العتيقة التي لهم، واتفق موت رجل من أكابر النصارى بواسط فجلس أهله لعزائه على باب مسجد هناك وأخرجوا جنازته جَهراً ومعها طائفة من الأتراك يحرسونها، فحملت عليهم العامة فهزموهم وأخذوا الميت منهم وأخرجوه من أكفانه فأحرقوه ورموا رماده في دجلة و مضوا إلى الدير فنهبوه».. (البداية والنهاية، ج12، ص54).

- «في هذه السنة (425) وقعت الفتنة ببغداد بين السنة والروافض، حتى بين العيّارين... فمقدّما عياري أهل السنة منعا أهل الكرخ من ورود ماء دجلة فضاق عليهم الحال»[22].

[22]. توافقت حرب الماء هذه، التي ستتكرر في عدة فتن لاحقة، مع وباء داء الخانوق الذي فتك تلك السنة بسكان بغداد فتكاً ذريعاً حتى قدّر عدد الموتى منهم يومئذ بسبعين ألفاً.

- «في هذه السنة (432) وقع ببغداد فتنة عظيمة بين الروافض والسنة من أهل الكرخ وأهل باب البصرة، فقتل خلق كثير من الفريقين».

- «في هذه السنة (441) مُنع أهل الكرخ من النوح وفعل ما جرت عادتهم بفعله يوم عاشوراء، فلم يقبلوا، وفعلوا ذلك، فجرى بينهم وبين السنية فتنة عظيمة، قتل فيها وجرح كثير من الناس... وبطلت الأسواق وزاد فيها الشر حتى انتقل كثير من الجانب الغربي إلى الجانب الشرقي فأقاموا فيه»[23].

[23]. تلك هي ظاهرة النزوح التي يعرفها عراق اليوم على نطاق موسع، علماً بأن الجانب الشرقي من بغداد سني، والجانب الغربي ذو غالبية شيعية.

- «في هذه السنة[24] (442) اصطلح الروافض والسنة ببغداد، وذهبوا كلهم لزيارة مشهد علي ومشهد الحسين، وترضّوا في الكرخ على الصحابة كلهم، وترحموا عليهم، وهذا عجيب جداً إلا أن يكون من باب التقية».

[24]. وهي سنة استثنائية كما سنرى للحال.

- «في هذه السنة[25] (443) في صفر منها وقع الحرب بين الروافض والسنة، فقتل من الفريقين خلق كثير، وذلك أن الروافض نصبوا أبراجاً وكتبوا عليها بالذهب: «محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر»، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد (ص) في هذا، فنشبت الحرب بينهم واستمر القتال بينهم إلى ربيع الأول، فقتل رجل هاشمي فدفن عند الإمام أحمد [= ابن حنبل] ورجع السنة من دفنه فنهبوا مشهد موسى بن جعفر وأحرقوا ضريح موسى [= الكاظم] ومحمد الجواد[26] وقبور بني بويه، وأُحرق قبر جعفر بن المنصور ومحمد الأمين وأم زبيدة وقبور كثيرة جداً، وانتشرت الفتنة وتجاوزوا . وقد قابلهم أولئك الرافضة أيضاً بمفاسد كثيرة وبعثروا قبوراً قديمة وأحرقوا من فيها من الصالحين حتى هموا بقبر الإمام أحمد... وتسلط على الرافضة عيّار يقال له القطيعي وكان يتبع رؤساءهم وكبارهم فيقتلهم جهاراً وغيلة، ولم يقدر عليه أحد»[27].

[25]. نحن ننقل هنا، لا عن ابن الأثير في الكامل، بل عن ابن كثير في البداية والنهاية (ج12، ص62).

[26]. هما الإمامان السابع والتاسع عند الشيعة الاثني عشرية.

[27]. يقدم الذهبي في العبر في خبر من غبر رواية أخرى عما حدث في سنة 443 فيقول: «فيها زال الأنس بين الشيعة والسنة وعادوا إلى أشد ما كانوا عليه، وأحكم الرافضة سوق الكرخ وكتبوا على الأبراج: «محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر»، فاضطرمت نار الفتنة وأُخذت ثياب الناس في الطرق وغُلّقت الأسواق واجتمع للسنة جمع لم يُرَ مثله، وهجموا على دار الخلافة فوُعدوا بالخير، فثار أهل الكرخ، والتقى الجمعان، وقُتل جماعة ونُهب باب التين، ونُبشت عدة قبور للشيعة، وأحرقوا وطرحوا النيران في التُّرَب، وتم على الرافضة خِزي عظيم، فعمدوا إلى خان الحنفية فأحرقوه وقتلوا مُدرِّسهم أبا سعد السرخسي رحمه الله».

- «في هذه السنة (444) هاجت الفتنة في بغداد واستعرت نيرانها وأحرقت عدة حوانيت... فاجتمع غوغاء السنة وحملوا حملة حربية على الرافضة، فهرب النظّارة والتحموا في درب ضيق، فهلك ست وثلاثون امرأة وستة رجال وصبيان، وطُرحت النيران في الكرخ»[28].

28. ننقل هنا عن الذهبي في العبر في خبر من غبر.

- «في هذه السنة (445) زادت الفتنة بين أهل الكرخ وغيرهم من السنية، وكان ابتداؤها في أواخر سنة أربع وأربعين، فلما كان الآن عظُم الشر واختلط بالفريقين طوائف من الأتراك. فلما اشتد الأمر اجتمع القواد واتفقوا على الركوب إلى المحال وإقامة السياسة بأهل الشر والفساد، وأخذوا من الكرخ إنساناً علوياً وقتلوه، فثار نساؤه ونشرن شعورهن واستغثن، فتبعهن العامة من أهل الكرخ وجرى بينهم وبين القواد ومن معهم من العامة قتال شديد، وطرح الأتراك النار في أسواق الكرخ، فاحترق كثير منها وألحقتها بالأرض، وانتقل كثير [=من الناس] من الكرخ إلى غيرها من المحال».
- «في هذه السنة (479) في شوال وقعت الفتنة بين السنة والشيعة، وتفاقم الأمر إلى أن نهبت قطعة من نهر الدجاج وطُرحت النار، وكان يُنادى على نهوب الشيعة إذا بيعت في الجانب الشرقي: هذا مال الروافض!»[29].

29. ننقل هنا من ابن الجوزي في المنتظم. ونهر الدجاج محلة شيعية قريبة من الكرخ.

- «في هذه السنة (482) في صفر كبس أهل باب البصرة الكرخ فقتلوا رجلاً وجرحوا آخر، فأغلق أهل الكرخ الأسواق ورفعوا المصاحف وحملوا ثياب الرجلين بالدم... وفي جمادى الأولى كثُرت الفتن بين أهل الكرخ وغيرها من المحال وقُتل بينهم عدد كثير، واستولى أهل المحالّ على قطعة كبيرة من نهر الدجاج فنهبوها وأحرقوها... وفي بعض الأيام وصل أهل باب البصرة إلى سُويقة غالب، فخرج من أهل الكرخ من لم تجر عادته بالقتال، فقاتلوهم حتى كشفوهم... وجرى من النهب والقتل والفساد أمور عظيمة»[30].

30. دوماً في سياق حوادث سنة 482 سيضيف ابن كثير في البداية والنهاية (ج12، ص135): «وفيها كانت فتن عظيمة بين الروافض والسنة، ورفعوا المصاحف، وجرت حروب طويلة، وقُتل فيها خلق كثير... قريب من مائتي رجل... وسب أهل الكرخ الصحابة وأزواج النبي (ص)، فلعنة الله على من فعل ذلك من أهل الكرخ، وأنا حكيت هذا ليُعلم ما في طوايا الروافض من الخبث والبغض لدين الإسلام وأهله، ومن العداوة الباطنة الكامنة في قلوبهم لله ولرسوله ولشريعته».

- «في هذه السنة (483) كانت فتنة هائلة لم يُسمع بمثلها بين السنة والرافضة، وقُتل بينهم عدد كثير، واستظهرت السنة بكثرة من معهم من أعوان الخليفة، واستكانت الشيعة وذلّوا ولزموا التقية إلى أن كتبوا على مساجد الكرخ: «خير الناس بعد رسول الله (ص) أبو بكر»، فاشتد البلاء على غوغائهم وخرجوا عن عقولهم، واشتدوا ونهبوا شارع أبي عوف»[31].

31. ننقل هنا عن الذهبي في العبر في خبر من غبر.

- «في هذه السنة (486) وقعت الفتنة بين الروافض والسنة، وانتشرت بينهم شرور كثيرة».
- «في هذه السنة (487) وقعت فتنة بين السنة والروافض، فأحرقت محال كثيرة وقُتل ناس كثير».

- «في هذه السنة (502) في شعبان اصطلح عامة بغداد السنة والشيعة. وكان الشر بينهم على طول الزمان، وقد اجتهد الخلفاء والسلاطين والشُّحَن في إصلاح الحال فتعذر عليهم ذلك إلى أن أذن الله تعالى فيه، وكان بغير واسطة »[32].

32. التسويد منا.

والواقع أنه منذ منتصف القرن الخامس الهجري كان إيقاع الفتن بين السنة والشيعة في بغداد قد تباطأ، ولكن لم يكن ذلك «بغير واسطة» كما يصادر ابن الأثير على ذلك في الكامل . فابن كثير يُفرد على العكس مقطعاً مطولاً من البداية والنهاية لتشخيص تلك «الواسطة» بردّها إلى الانقلاب السياسي والإثني والإيديولوجي الكبير الذي شهدته بغداد في منتصف القرن الخامس مع انتقال السلطة فيها من أيدي آل بويه المتشيعين إلى آل سلجوق المتسننين. في ذلك يقول وهو يعلق على ما أورده من حوادث سنة 448: «وفيها أُلزِم الروافض بترك الأذان بحي على خير العمل، وأمروا أن ينادي مؤذنهم في أذان الصبح بعد حي على الفلاح: الصلاة خير من النوم مرتين[33]. وأزيلَ ما كان على المساجد ومساجدهم من كتابة: محمد وعلي خير البشر، ودخل المنشدون من باب البصرة إلى باب الكرخ ينشدون بالقصائد التي فيها مدح الصحابة، وذلك أن نوء الرافضة اضمحل، لأن بني بويه كانوا حكاماً، وكانوا يقوونهم وينصرونهم، فزالوا وبادوا وذهبت دولتهم، وجاء بعدهم قوم آخرون من الأتراك السلجوقية الذين يحبون أهل السنة ويوالونهم ويرفعون قدرهم المحمود أبداً على طول المدى»[34].

33. هذا الخلاف بين صيغتي الأذان السني والأذان الشيعي لا يزال قائماً إلى اليوم: فالسنة يختمون آذانهم بـ «الصلاة خير من النوم»، والشيعة بـ «حي على خير العمل».

34. البداية والنهاية (ج12، ص 68-69). ويضيف ابن كثير أنه في تلك السنة عينها «أمر رئيس الرؤساء الوالي بقتل أبي عبد الله بن الجلاب شيخ الروافض، لما كان تظاهر به من الرفض والغلو فيه، فقُتل على باب دكانه».

والواقع أيضاً أنه لئن تباطأ إيقاع الفتن في مركز الدولة السلجوقية في بغداد[35]، فقد بقي على وتيرته في الأطراف التي بقي يتعاورها ولاة ومتسلطون من عناصر إثنية وطائفية شتى.

35. كانت آخر فتنة كبيرة شهدتها بغداد وقعت سنة 574، إذ فيها كما يروي الذهبي في العبر «أُخذ ابن قرايا الرافضي الذي يُنشد في الأسواق ببغداد، فوجدوا في بيته سب الصحابة، فقطعت يده ولسانه، ورجمته العامة، فهرب وسبح، فألحوا عليه بالآجر فغرق، فأخرجوه فأحرقوه، ثم وقع القبح على الرافضة وأُحرقت كتبهم، وانقمعوا حتى صاروا في ذلة اليهود. وهذا شيء لم يتهيأ ببغداد من نحو مائتي وخمسين سنة».

وهكذا يروي ابن الأثير في الكامل : «في هذه السنة (510) في عاشوراء كانت فتنة عظيمة بطوس في مشهد علي بن موسى الرضا، وسببها أن علوياً خاصم في المشهد يوم عاشوراء بعض فقهاء طوس، فأدى ذلك إلى مضاربة، واستعان كل منهما بحزبه فثارت فتنة عظيمة حضرها جميع أهل طوس، وأحاطوا بالمشهد وضربوا وقتلوا من وجدوا، فقتل بينهم جماعة ونهبت أموال جمة».

وما جرى في طوس سيتكرر في نيسابور سنة 554 ليأخذ شكل صدام واقتتال بين الشافعية من السنة وبين العلويين من الشيعة. وفي ذلك يقول ابن الأثير في الكامل : «قامت الحرب على ساق، وأحرقت المدارس والأسواق والمساجد، وكثر القتل في الشافعية... وقصر باعهم عن القتال... وبطلت دروس الشافعية بنيسابور، وخرب البلد وكثر القتل فيه». ولكن تدخل العساكر السلجوقية

قلب ميزان القوى، فـ «اشتد الخطب، وطالت الحرب، وسفكت الدماء، وهُتكت الأستار، وخربوا ما بقي من نيسابور من الدور وغيرها، وبالغ الشافعية ومن معهم في الانتقام، فخربوا المدرسة الصندلية لأصحاب أبي حنيفة، وخربوا غيرها. وهذه الفتنة استأصلت نيسابور». وقد طال أمد هذه الفتنة إلى عام 556، «فخربت نيسابور بالكلية، وبين جملة ما خرب مسجد عقيل، وكان مجمعاً لأهل العلم، وفيه خزائن الكتب الموقوفة، وكان من أعظم منافع نيسابور، وخُرِّب أيضاً من مدارس الحنفية ثماني مدارس، ومن مدارس الشافعية سبع عشر مدرسة، وأحرق خمس خزائن للكتب، ونُهب سبع خزائن كتب، وبيعت بأبخس الأثمان، وهذا ما أمكن إحصاؤه سوى ما لم يُذكر».

وقد تطابقت فتنة نيسابور في الزمن كما في الكيف مع فتنة استراباذ: «في هذه السنة 554 وقع في استراباذ فتنة عظيمة بين العلويين ومن يتبعهم من الشيعة، وبين الشافعية ومن معهم . وكان سببها أن الإمام محمد البزدي وصل إلى استراباذ، فعقد مجلس الوعظ، وكان قاضيها أبو نصر سعد بن محمد شافعي المذهب أيضاً، فثار العلويون، ومن يتبعهم من الشيعة، بالشافعية ومن يتبعهم بأستراباذ، ووقعت بين الطائفتين فتنة عظيمة انتصر فيها العلويون، فقتل من الشافعيين جماعة، وهرب القاضي ونُهبت داره ودور من معه، وجرى عليهم من الأمور الشنيعة ما لا حدّ له».

وفي عام 574 «كان بمدينة الري أيضاً فتنة عظيمة بين السنية والشيعة، وتفرق أهلها، وقتل منهم، وخربت المدينة وغيرها من البلاد»[36].

36. تواقتت مع فتنة الري فتنة مماثلة في أصفهان، ولكنها دارت هذه المرة بين الشافعية والحنفية، فـ «جرى بأصفهان من الحروب والقتل والاحراق والنهب ما يجلّ عن الوصف».

وبما أن هذه الفتنة الأخيرة قد تواقتت زمنياً بفارق شهور مع وقعة حطين واسترداد بيت المقدس من أيدي الصليبيين، فلتكن لنا وقفة أخيرة عند علاقة هذه الفتن السنية-الشيعية الداخلية بالعامل الخارجي.

الطائفية والعامل الخارجي

خلافاً لأدبيات «المؤامرة الخارجية»، التي تؤلف ثابتاً بارزاً من ثوابت الإيديولوجيا العربية المعاصرة، فإن حوليات ابن الأثير تقدم لنا ثلاثة أمثلة على دليل العكس، أي على كون الفتن الطائفية الداخلية ليست من صنع الأجنبي ولا من توظيفه، بل هي التي توظف العامل الخارجي توظيفاً فئوياً على مذبح ما نسميه اليوم بالمصلحة الوطنية أو القومية. والأمثلة التي تقدمها حوليات ابن الأثير تغطي الحالات الثلاث من العلاقات التي عرفها تاريخ الإسلام العربي مع العدو الخارجي الذي تمثل على التوالي بالروم والفرنج والتتار[37].

37. هناك عدو خارجي رابع تعاطى معه الإسلام العربي تمثل بنصارى إسبانيا. ولكن رغم أن تاريخ العلاقات الإسلامية-النصرانية ما بين عدوتي البحر الأبيض المتوسط يشتمل على سجل حافل من تواطؤ طوائف الإسلام المغربي مع العدو النصراني الإسباني (والعكس بالعكس)، فلن نتوقف عنده لأننا نحصر نطاق دراستنا هنا بالإسلام المشرقي بجناحيه السني والشيعي وبعاصمته السياسية والحضارية الكبرى بغداد.

الحالة الأولى تأتي في سياق كلام ابن الأثير عن أحداث عام 351. ورغم طول النص فإننا مضطرون إلى تثبيته بتمامه، إذ على هذا النحو فحسب ينطق بتمام دلالته من المنظور الذي يعنينا هنا:

«ثم دخلت سنة إحدى وخمسين وثلثمائة، فيها كان دخول الروم إلى حلب صحبة الدمستق ملك الروم لعنه الله في مائتي ألف مقاتل بغتة، فنهض إليه سيف الدولة بن حمدان بمن حضر عنده من المقاتلة، فلم يقو به لكثرة جنوده، وقَتَل من أصحاب سيف الدولة خلقاً كثيراً[38]. وكان سيف الدولة قليل الصبر، ففرّ منهزماً في نفر يسير من أصحابه. وأول ما استفتح به الدمستق قبحه الله أن استحوذ على دار سيف الدولة وكانت في ظاهر حلب، فأخذ ما فيها من الأموال العظيمة والحواصل الكثيرة والعدد وآلات الحرب، أخذ من ذلك ما لا يحصى كثرة، وأخذ ما فيها من النساء والولدان وغيرهم، ثم حاصر سور حلب فقاتل أهل البلد دونه قتالاً عظيماً، وقتلوا خلقاً كثيراً من الروم، وثلمت الروم بسور حلب ثلمة عظيمة، فوقف فيها الروم، فحمل المسلمون عليهم فأزاحوهم عنها، فلما جن الليل جدّ المسلمون في إعادتها، فما أصبح الصباح إلا وهي كما كانت، ثم بلغ المسلمين أن الشُّرط والبلاحية [= العساكر المرتزقة] قد عاثوا في داخل البلد ينهبون البيوت، فرجع الناس إلى منازلهم يمنعونها منهم، قبحهم الله فإنهم أهل شر وفساد، فلما فعلوا ذلك غلبت الروم على السور فعلَوْه، ودخلوا البلد يقتلون من لقوه، فقتلوا من المسلمين خلقاً كثيراً، وانتهبوا الأموال، وأخذوا الأولاد والنساء، وخلّصوا من كان بأيدي المسلمين من أسارى الروم، وكانوا ألفاً وأربعمائة، فأخذ الأسارى السيوف وقاتلوا المسلمين، وكانوا أضر على المسلمين من قومهم، وأسروا نحواً من بضعة عشر ألفاً ما بين صبي وصبية ومن النساء شيئاً كثيراً، ومن الرجال الشباب ألفين، وخربوا المساجد وأحرقوها، وصبوا في جباب الزيت الماء حتى فاض الزيت على وجه الأرض، وأهلكوا كل شيء قدروا عليه، وكل شيء لا يقدرون على حمله أحرقوه، وأقاموا في البلد تسعة أيام يفعلون فيها الأفاعيل الفاسدة العظيمة، كل ذلك بسبب فعل البلاحية والشُّرَط في البلد قاتلهم الله، وكذلك حاكمهم ابن حمدان كان رافضياً يحب الشيعة ويبغض أهل السنة، فاجتمع على أهل حلب عدة مصائب... وفيها (سنة 351) كتبت العامة من الروافض على أبواب المساجد (في بغداد) لعنة معاوية... وأبي بكر... وعمر... وعثمان... ولما بلغ ذلك جميعه معز الدولة لم ينكر ولم يغير... قبحه الله وقبح شيعته من الروافض، لا جرم أن هؤلاء لا يُنصرون، وكذلك سيف الدولة بن حمدان بحلب فيه تشيع وميل إلى الروافض، لا جرم أن الله لا ينصر أمثال هؤلاء، بل يديل عليهم أعداءهم... وكل ذلك من بعض عقوبات المعاصي والذنوب وإظهار سب خير الخلق بعد الأنبياء»[39] (البداية والنهاية ، ج11، ص 239-241).

38. لا ننسَ أنه في هذه السنة كما تقدم البيان كانت العاصمة المركزية، بغداد، مشغولة بالفتنة الداخلية بين السنة والشيعة على إثر كتابة هؤلاء الأخيرين على مساجدهم بلعن معاوية وعائشة وأبي بكر وعمر وعثمان.

39. الجدير بالذكر أن ابن كثير يورد في حوادث السنة التالية (352) التي توفي فيها دمستق الروم الأرمني الأصل ترجمة مختصرة لسيرته يعيد فيها التوكيد على أن الروم ما كانوا ليحرزوا ما أحرزوه من انتصارات على المسلمين بقيادته لولا «تقصير أهل ذلك الزمان، وظهور البدع الشنيعة فيهم، وكثرة الرفض والتشيع منهم، وقهر أهل السنة بينهم». والطريف أنه يورد بعد ذلك قصيدة هي من أندر النوادر في نظائرها، يسميها بـ «القصيدة الأرمنية الملعونة»، لأنها قصيدة مطولة في سبعين بيتاً نظمها بالعربية للدمستق بعض كتّابه من المرتدين عن الإسلام وبعث بها إلى الخليفة المطيع لله يتغنى فيها بفتوحاته ويتوعد باستملاك تمام حوزة الإسلام وبردّها إلى النصرانية. والحال أنه في هذه القصيدة عينها يعيِّر الدمستق المسلمين بكونهم قد ارتضوا لأنفسهم ولاة من الديالمة «الروافض» (مما يدل على أن كاتب القصيدة المرتد كان سنياً) ممن احترفوا صناعة سب صحابة الرسول. وهكذا تقول القصيدة وهي تخاطب أهل بغداد:

رضيتم بحكم الديلمي ورفضه

فَصِرتم عبيداً للعبيد الديالِمِ

نُصِرنا عليكم حينما جارت ولاتكم

وأعلنتموا بالمنكرات العظائمِ

سأفتح أرض الله شرقاً ومغرباً

وأنشر ديناً للصليب بصارمي

فعيسى علا فوق السماوات عرشه

يفوز الذي والاه يوم التخاصمِ

وصاحبكم بالترب أودى به الثرى

فصار رفاتاً بين تلك الرمائمِ

تناولتم أصحابه بعد موته

بسبٍّ وقذف وانتهاك المحارم

والجدير بالذكر أيضاً أن ابن كثير يورد قصيدة مضادة لابن حزم الأندلسي يرد فيها على «القصيدة الأرمنية الملعونة»، ويرجع فيها هو أيضاً هزيمة المسلمين إلى سياسة خلفائهم الذين حكَّموا الأتراك والديالمة في رقاب الأمة، ويعيِّر فيها النصارى الروم بأنهم ما انتصروا -عندما انتصروا- إلا على «أراذل أنجاس» من حمدانيين شيعيين وكافوريين فاطميين:

ولما تنازعنا الأمور تخاذلاً

ودانت لأهل الجهل دولةُ ظالمِ

وقد شعلت فينا الخلائف فتنة

لعبدانهم مع تُركهم والدلائمِ

وثبتم على أطرافنا عند ذاكمُ

وُثوبَ لصوصٍ عند غفلةِ نائمِ

بأبنا بني حمدان وكافور صلتمُ

أراذل أنجاسٍ قصارِ المعاصمِ

دعيّ وحجّام سطَوْتم عليهما

وما قَدْرُ مصاصِ دماءِ المحاجمِ

أما الحالة الثانية من حالات التوظيف الداخلي الطائفي للعامل المعادي الخارجي فتتمثل باستعانة كل من فريقي «الفتنة» المقتتلين بالفرنجة -الذين ما كانوا يسمون في الأدبيات الإسلامية المعاصرة للحدث بالصليبيين- لتمكينه من التغلب على الفريق الآخر، يتساوى في ذلك السنة والشيعة بلا تمايز. ففي معرض الكلام عن حوادث سنة 570 - وهي السنة التي شهدت اقتتالاً داخلياً وصراعاً شرساً

على السلطة بين الأيوبيين والزنكيين في دمشق وحمص وحماة وحلب- يذكر ابن كثير أن صلاح الدين توجه إلى حلب فحاصرها وهو يدعي الولاء للملك الصالح، ابن نور الدين الزنكي. ولكن هذا الأخير -وكان في الثانية عشرة من العمر- كان مدركاً على ما يبدو لمطامع صلاح الدين، فخرج إلى الحلبيين، وكان كثرة منهم من الشيعة منذ أيام الحمدانيين، وجمعهم في ميدان باب العراق، و«تودد إليهم وتباكى لديهم وحرضهم على قتال صلاح الدين، فأجابه أهل البلد بوجوب طاعته على كل أحد»[40]. ولكن «الروافض» -على حد تعبير ابن كثير- من أهالي حلب استغلوا السانحة ووضعوا لمعاونتهم له شرطاً: «أن يعاد الأذان بـ «حي على خير العمل»، وأن يذكر في الأسواق، وأن يكون لهم في الجامع الجانبُ الشرقي، وأن يذكر أسماء الأئمة الاثني عشر بين يدي الجنائز، وأن يكبروا على الجنازة خمساً، وأن تكون عقود أنكحتهم إلى الشريف الحسيني، فأجيبوا إلى ذلك كله، فأُذِّن بالجامع وسائر البلد بحي على خير العمل»[41]. ومع ذلك كله وقف الحلبيون عاجزين عن مقاومة صلاح الدين الذي كان تسمى بالناصر. وبعد أن تدبروا أكثر من محاولة لقتله أو اغتياله «راسلوا عند ذلك القومس صاحب طرابلس الفرنجي[42]، ووعدوه بأموال جزيلة إن هو رحَّل عنهم الناصر. وكان هذا القومس قد أسره نور الدين [=والد الملك الصالح] وهو معتقل عنده مدة عشر سنين، ثم افتدى نفسه بمائة ألف دينار وألف أسير من المسلمين، وكان لا ينساها لنور الدين». ونزل القومس عند طلب الحلبيين، و«قصد لحمص ليأخذها، فركب إليه السلطان الناصر... فلما اقترب منه نكص [=القومس] على عقبيه راجعاً إلى بلده [=طرابلس] ورأى أنه أجابهم إلى ما أرادوا منه»[43] (البداية والنهاية ، ج12، ص288-289).

[40]. يقدم ابن الأثير في الكامل مزيداً من التفاصيل عن هذه الواقعة من وقائع الاقتتال الداخلي والصراع على السلطة بين المسلمين في وقت كان فيه الصليبيون قد احتلوا جملة الساحل السوري من طرابلس إلى الإسكندرية، فيقول: «لما ملك صلاح الدين حماة سار إلى حلب فحاصرها، فقاتله أهلها، وركب الملك الصالح، وهو صبي وعمره اثنتا عشرة سنة، وجمع أهل حلب وقال لهم: قد عرفتم إحسان أبي إليكم وسيرته فيكم وأنا يتيمكم، وقد جاء هذا الظالم [صلاح الدين] الجاحد إحسان والدي إليه يأخذ بلدي، ولا يراقب الله تعالى ولا الخلق. وقال من هذا كثيراً وبكى فأبكى الناس، فبذلوا له الأموال والأنفس واتفقوا على القتال دونه والمنع عن بلده، وجدّوا في القتال، وفيهم شجاعة قد ألفوا الحرب واعتادوها حيث كان الفرنج بالقرب منهم» (الكامل في التاريخ، ج7، ص 10).

[41]. ما لا يذكره ابن كثير هو أن نور الدين الزنكي، والد الملك الصالح، هو الذي كان أمر بإلغاء الصيغة الشيعية للأذان واستبدالها بالصيغة السنية. في ذلك يقول ابن عساكر في تاريخ دمشق: «وأظهر [السلطان نور الدين] بحلب السنة حتى أقام شعار الدين وغيّر البدعة التي كانت لهم في التأذين وقمع بها الرافضة المبتدعة ونشر فيها مذاهب أهل السنة الأربعة».

[42]. هو ريمون دي تولوز، ويعرف في المصادر التاريخية العربية باسم ريمند الصنجيلي.

[43]. يصدق من المنظور الذي نحن بصدده على النصارى ما يصدق على المسلمين. فكما أن المسلمين في صراعاتهم الداخلية ما كانوا يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي النصراني، كذلك ما كان النصارى في صراعاتهم المماثلة يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي المسلم. وهكذا يروي ابن كثير في حوادث سنة 582: «وفيها هادن قومس طرابلس السلطان [=صلاح الدين] وصالحه وصافاه، حتى كان يقاتل ملوك الفرنج أشد القتال، وسبى منهم النساء والصبيان، وكاد أن يسلم، ولكن صده السلطان، فمات على الكفر والطغيان، وكانت مصالحته من أقوى أسباب النصر على الفرنج، ومن أشد ما دخل عليهم في دينهم» (البداية والنهاية، ج12 ص319).

وكما لم يحجم الزنكيون[44] السنيون عن الاستنجاد بالصليبيين لوضع حد لمطامح صلاح الدين الأيوبي، كذلك لن يحجم العبيديون الشيعيون في مصر عن الاستنجاد بهم، ودوماً للسبب نفسه. ففي حوادث سنة 569 يذكر ابن كثير أنه «اجتمع جماعة من رؤساء الدولة الفاطمية الذين كانوا فيها

حكاماً، فاتفقوا فيما بينهم أن يردّوا الدولة الفاطمية (التي كان أزالها صلاح الدين)، فكتبوا إلى الفرنج يستدعونهم إليهم، وذلك في غيبة السلطان ببلاد الكرك» (البداية والنهاية ، ج12، ص275). وفي الكامل في التاريخ يوضح ابن الأثير أن من كتبوا إلى الفرنج باستدعائهم لنجدتهم لم يكونوا من العبيديين الفاطميين وحدهم، بل كان في عدادهم أيضاً، علاوة على «جماعة من الشيعة، منهم عمارة اليمني الشاعر»، جماعة من «جند المصريين ورجالاتهم السودان وحاشية القصر، وافقهم جماعة من أمراء صلاح الدين وجنده »[45]. وقد «اتفق رأيهم على استدعاء الفرنج من صقلية ومن ساحل الشام إلى ديار مصر على شيء بذلوه لهم من المال والبلاد. فإذا قصدوا البلاد، وخرج صلاح الدين بنفسه إليهم، ثاروا هم في القاهرة ومصر وأعادوا الدولة العلوية، وإن كان صلاح الدين يقيم ويرسل العساكر إليهم ثاروا به، وأخذوه أخذاً باليد لعدم الناصر له». وعلى أي حال، وبفضل جواسيس من النصارى، عرف صلاح الدين بجلية الأمر، «فقبض حينئذ على المقدمين في هذه الحادثة وصلبهم» (الكامل ، ج7، ص85).

44. نسبة إلى الملك نور الدين الزنكي الذي يقول ابن كثير إنه «أظهر ببلاده السنة وأمات البدعة... ولم يكن بعد عمر بن عبد العزيز مثل الملك نور الدين، ولا أكثر تحرياً للعدل والإنصاف منه».

45. التسويد منا.

أما الفصل الثالث والأخير من فصول هذا التوظيف الطائفي للعامل الخارجي فهو الأكثر مأساوية بما لا يقاس إذ تمثل باستقدام التتار إلى بغداد فأحرقوها وقتلوا «ألفَ ألفٍ» من سكانها. وتفاصيل الواقعة المشؤومة كما يرويها ابن كثير في حوادث سنة 656 أنه «كان في السنة الماضية بين أهل السنة والرافضة حرب عظيمة نهبت فيها الكرخ ومحلة الرافضة حتى نهبت دور قرابات الوزير[46]. فاشتد حنقه على ذلك، فكان هذا مما أهاجه على أن دبر للإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد». فقد استبق الوزير ابن العلقمي مجيء جحافل التتار بتسريح تسعة أعشار جيش الخليفة الذي كانت عناصر منه شاركت في الحرق والنهب والاغتصاب، واضطر المسرحون من العساكر إلى الاستعطاء «في الأسواق وأبواب المساجد». ثم «كاتب التتار وأطمعهم في أخذ البلاد، وسهَّل عليهم ذلك وحكى لهم حقيقة الحال وكشف لهم ضعف الرجال، وذلك كله طمعاً منه أن يزيل السنّة بالكلية وأن يظهر البدعة الرافضة وأن يقيم خليفة من الفاطميين». ثم لما قدم هولاكو وطوَّق بغداد بمئتي ألف من عساكره[47]، أشار ابن العلقمي على الخليفة بعدم المقاومة وبالخروج بنفسه لاستقبال هولاكو[48]. فخرج الخليفة «في سبعمائة راكب من القضاة والفقهاء والصوفية ورؤوس الأمراء والدولة والأعيان، فلما اقتربوا من منـزل السلطان هولاكو خان حُجبوا عن الخليفة إلا سبعة عشر نفساً، فخلص الخليفة بهؤلاء المذكورين، وأُنزل الباقون عن مراكبهم ونهبت وقتلوا عن آخرهم». ثم عاد الخليفة إلى بغداد «تحت الحوطة والمصادرة» بصحبة الوزير ابن العلقمي والخوجة نصير الدين الطوسي[49].

46. هو مؤيد الدين بن العلقمي الذي يدمغه ابن كثير بأنه كان «قبحه الله ولعنه شيعياً جلداً رافضياً خبيثاً». هذا ويذكر أبو الفداء في تاريخه أن أبا بكر ابن الخليفة المستعصم بالله هو من أمر العسكر بنهب محلة الشيعة «فنهبوا الكرخ وهتكوا النساء وركبوا منهن الفواحش».

47. مدعومين على كل حال بـ «أمداد صاحب الموصل يساعدونهم على البغاددة».

48. على كل حال أيضاً لم يكن الخليفة المستعصم بالله متهيئاً للمقاومة. فابن كثير هو من يروي أيضاً أنه يوم حاصرت جيوش التتار بغداد أحاطت «بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب حتى أصيبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتضحكه، وكانت من جملة حظاياه، وكانت مولدة تسمى عرفة، جاءها سهم من الشبابيك فقتلها وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك».

49. هذا الفلكي والفيلسوف والشارح الكبير لابن سينا يقدم نموذجاً آخر عن مدى الانئسار للمنطق الطائفي في توظيف العامل الخارجي، ولكن هذه المرة ليس في الصراع بين السنة والشيعة، بل بين الشيعة الاثني عشرية والشيعة السبعية. فهذا المتكلم الذي كتب في علم اللاهوت الشيعي قواعد العقائد كان وقع في الأسر وأجبر على الإقامة والخدمة في قلعة ألموت، حصن الإسماعيليين الحصين. ورغم أن أميرهم علاء الدين، ومن بعده ابنه شمس الشموس، قد استوزراه، فإنه لما قدم التتار وحاصروا القلعة أرشدهم إلى دفاعاتها، فسقطت. فألحقه هولاكو بخدمته وجعله وزيره المشير واستصحبه معه في حملته على بغداد.

وبناء على نصيحة الاثنين أحضر المستعصم بالله «من دار الخلافة شيئاً كثيراً من الذهب والحلي والجواهر والأشياء النفيسة» يريد بها «مصانعة ملك التتار». ولكن بناء على مشورة الاثنين أيضاً أبى هولاكو المصالحة وأمر بقتل الخليفة، فقتله عساكره رفساً بالأقدام، وقيل خنقاً. ثم «مالوا على البلد فقتلوا جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان... وقد اختلف الناس في كمية من قتل في بغداد من المسلمين في هذه الموقعة، فقيل ثمانمائة ألف، وقيل ألف ألف... ولم ينجُ أحد سوى أهل الذمة من اليهود والنصارى ومن التجأ إليهم وإلى دار الوزير ابن العلقمي الرافضي وطائفة من التجار أخذوا لهم أماناً بذلوا عليه أموالاً جزيلة... وعادت بغداد، بعدما كانت آنس المدن، كلها خراب ليس فيها إلا القليل من الناس وهم في خوف وجوع وذلة وقلة»[50] (البداية والنهاية ، ج13، ص98).

50. إن السقوط السهل لبغداد عام 1258م على يد الفاتح المغولي يستحضر إلى الذهن السقوط السهل أيضاً للقسطنطينية عام 1453م على يد الفاتح العثماني. فهنا أيضاً تجد هذه السهولة تفسيراً لها في التوظيف الطائفي للعامل الخارجي، ولكن بالإحالة هذه المرة إلى تاريخ المسيحية بدلاً من تاريخ الإسلام. فمسيحية القرون الوسطى كانت تعاني من فتنة داخلية لا تقل ضراوة وديمومة عن تلك التي عرفها الإسلام بين سنته وشيعته: ألا هي تلك التي كان يتواجه فيها روم القسطنطينية -والشرق عموماً- الأرثوذكس ولاتين روما -والغرب عموماً- الكاثوليك. وبين الخطرين الداهمين اللذين كانا يواجهان القسطنطينية، اللاتيني والعثماني، آثرت أن تحتمي من الأول بالثاني، فكان سقوطها، ثم تحولها الحضاري والديمغرافي النهائي من عاصمة للمسيحية الأرثوذكسية إلى عاصمة للإسلام السني. ومن هذا المنظور حصراً نُسب إلى الدوق الأكبر لوكاس نوتاروس، وزير آخر أباطرة بيزنطة قسطنطين الحادي عشر (وما أشبهه من هذه الناحية بابن العلقمي وزير المستعصم بالله آخر خلفاء بني العباس)، نُسب إليه قوله: إنه يُؤثر رؤية عمامة التركي في بيزنطة على رؤية قبعة الكاردينال. انظر تفصيل ذلك في ألان دوسيلييه: نصارى الشرق والإسلام في العصر الوسيط Les Chrtiens d’Orient et l’Islam au Moyen A*ge، منشورات أرمان كولان، باريس 1996.

ورغم أن رواية ابن كثير مطعون فيها وفي تحيزها السني من قِبل المصادر الشيعية -وقد كُتِب أكثر من رد في تفنيدها- فإننا نحوز نصاً يثبت أن كارثة بحجم إحراق التتار لبغداد تظل قابلة مع ذلك للتوظيف الطائفي ولاعتبارها، من منظور هذا التوظيف، نعمة لا نقمة. هكذا يقول محمد باقر الموسى في كتابه روضات الجنات في معرض ترجمته للوزير الطوسي: «هو المحقق المتكلم الحكيم... ومن جملة أمره المشهور المنقول حكاية استيزاره للسلطان المحتشم في محروسة إيران هولاكو خان بن تولي جنكيز خان من عظماء سلاطين التتارية وأتراك المغول، ومجيئه في موكب السلطان مؤيد مع كمال الاستعداد إلى دار السلام بغداد، لإرشاد العباد وإصلاح البلاد، وقطع دابر سلسلة البغي والفساد، وإخماد دائرة الجور والإلباس بإبداد دائرة مُلك بني العباس، وإيقاع القتل العام في أتباع أولئك الطغاة، إلى أن سال من دمائهم الأقذار كأمثال الأنهار، وانهار بها في ماء دجلة، ومنها إلى جهنم دار البوار، ومحل الأشقياء والأشرار».

والحق أنه، فيما يتعلق بدور العامل الأجنبي في الصراعات الطائفية وبطبيعة توظيفه تبعاً للتفاوت في موازين القوى بين الطوائف المتناحرة، لنا أن نميز بين مفهومين لـ «الخيانة»: مفهوم إيجابي ومفهوم سلبي. فالإيجابي هو الذي يبرر الخيانة للخلاص من الاضطهاد الطائفي من قبل الأكثرية للأقلية، والسلبي هو الذي يبرر امتناع الأكثرية عن الاستعانة بالأقلية الطائفية في مواجهة الأجنبي.
النمط الأول يجد نموذجه في الشاهد التالي الذي نقبسه من كتاب تاريخ العلويين لمؤلفه محمد أمين غالب الطويل (بيروت، ص. 407): «لما كان لا بد للضعيف المظلوم من التوسل بالخيانة لكي يحافظ على حقوقه أو يستردها -وهذا أمر طبيعي يساق إليه كل إنسان- كان العلويون كلما غصب السنيون أموالهم وحقوقهم يتوسلون بغدر السنيين عند سنوح الفرصة».
والنمط الثاني، الذي لا يبيح الاستعانة بالطوائف المخالفة حتى في حال المواجهة مع عدو خارجي، يجد نموذجه في الفتوى التالية التي أصدرها ابن باز، المفتي السابق للديار السعودية، عندما طُرح عليه هذا السؤال: «هل يمكن التعامل مع الرافضة لضرب العدو الخارجي؟»، فأجاب: «لا أرى ذلك ممكناً[51].

[51]. الشاهد من كتاب: الفتاوى المعاصرة في الرافضة، ص 32.

ولعلنا نستطيع أن نستلحق بهذا النمط السالب ما قيل على لسان الإمام جعفر الصادق. فبدون أن يبيح توظيف العامل الخارجي في الصراع الطائفي الداخلي، وبدون أن يبرر لا «الخيانة» ولا «التخوين»، فإنه يقدم مع ذلك الجهاد الداخلي على الجهاد الخارجي ويعطي الأولوية للدفاع عن ثغور العقيدة في مواجهة الخصم الطائفي على الدفاع عن ثغور الأمة في مواجهة العدو الديني. فقد أورد المرتضى الأبطحي في كتابه الشيعة في أحاديث الفريقين «عن الإمام العسكري قال: قال جعفر بن محمد: علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونهم من الخروج على ضعفاء شيعتنا، ومن أن يتسلط عليهم إبليس وشيعته النواصب. ألا من انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرة لأنه يدفع عن أديان محبينا، وذاك يدفع عن أبدانهم»[52].

[52]. هذا القول المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق سيجد طبعة مجدّدة له، بعد نحو أربعة قرون من الزمن، على لسان البطريرك البيزنطي ميخائيل الانخياليسي. ففي سياق مماثل للصراع بين السنّة والشيعة، هو مرة أخرى سياق الصراع بين روم بيزنطة ولاتين روما، سيكتب هذا البطريرك إلى امبراطور القسطنطينية مانويل الأول يحذّره من التحالف مع الإيطاليين لصدّ الهجوم الوشيك للأتراك السلاجقة قائلاً بالحرف الواحد: «لن يضيرنا أن نخضع للكفار، ولكننا سندفع الثمن غالياً في أي تحالف مع الإيطاليين، إذ سنكون قد اخترنا خطراً يهدّد عقيدتنا. فليهيمن هاجري (مسلم) على جسدي، لكن لا يذهبن الإيطالي إلى السيطرة على روحي: إذ سأخضع للأول دون تبنّي عقيدته، في حين أنني إذا أظهرت اتفاقي مع الثاني حول الإيمان، فأنا أنزع ربي مني». انظر دوسيلييه، نصارى الشرق والإسلام، مصدر سابق الذكر.

وما دمنا هنا قد أعدنا القارئ إلى جعفر الصادق، ومن قبله إلى ابن حزم، وهما من الوجوه البارزة في التراثين الشيعي والسني، فلتكن لنا وقفة -مطَوَّلة بالضرورة- عند الحرب الأخرى التي دارت هذه المرة بين كبريي طوائف الإسلام لا بالأفعال على مسرح التاريخ، بل بالأقوال على صفحات التراث.

حرب الكلمات

قد يكون هناك ما هو أخطر وأفدح وأدوم أثراً من حرب الأفعال، هي حرب الأقوال. فالدماء التي تسفك في كل حرب فعلية قد تجف مع دفن القتيل، وقد يسري عليها قانون التقادم الزمني فلا يبقى لها أي أثر في الذاكرة بعد جيلين أو ثلاثة. ولكن حرب الأقوال، منذ أن تم اكتشاف تقنية الكتابة، حرب قابلة للتجدد باستمرار، ولا يسري عليها قانون النسيان ولا قانون التقادم. ولئن حددنا تقريبياً زمن الحرب الفعلية، السنية-الشيعية، بثلاثمئة سنة، فلنا أن نجزم بلا خوف المبالغة أن عمر الحرب القولية بين هاتين الطائفتين الكبيرتين من طوائف الإسلام لا يقل عن ألف سنة، وهي تدخل اليوم، مع اندلاع الفتنة العراقية في أعقاب كارثة الاحتلال الأمريكي، في ألفها الثاني.

وبالفعل، ومنذ مطلع القرن الثالث للهجرة، ومع إماميه السنيين الكبيرين البخاري وابن حنبل، رأت الحرب القولية ضد الشيعة، بالتواقت مع الانقلاب المتوكلي، بداياتها الأولى، قبل أن تعقبها ابتداء من القرن الرابع للهجرة حرب قولية مضادة على أهل السنة بقلم كبير متكلمي الشيعة: الكليني.

وبدون أن ندعي الحصر -وهو في هذا المجال مستحيل- سنتوقف عند بعض المحطات الرئيسية في هذه الحرب في كلا اتجاهيها المتضادين.

أ - الحرب على الجبهة السنية

بلسان أهل السنة يقول البخاري في خلق أفعال العباد : «ما أبالي صليت خلف الجهمي أو الرافضي أم صليت خلف اليهود والنصارى، لا يسلم عليهم ولا يُعادون [= لا يزارون في المرض] ولا يناكحون ولا يُشهدون [= تتلى الشهادة على أمواتهم] ولا تؤكل ذبائحهم».

وبدوره يقول أحمد بن حنبل في كتاب السنة : «ليست الرافضة من الإسلام في شيء». وروي على لسان علي بن عبد الصمد أنه قال: «سألت أحمد بن حنبل عن جارٍ لنا رافضي يسلِّم عليّ أردُّ عليه، قال: لا».

وبديهي أننا لا ننكر وجود أدبيات معادية للشيعة قبل عصر البخاري وابن حنبل، ولكنها لم تكن أخذت بعد طابعاً معمماً، كما أن الكثير منها موضوع لاحقاً كما سنتبين عما قليل. ومن هذه الأدبيات ما رُوي على لسان طلحة بن مصرّف المتوفى سنة 122هـ: «الرافضة لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنهم أهل ردّة». ومما روي على لسان عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة 198هـ: «ما فتشت رافضياً إلا وجدته زنديقاً». وما قيل أيضاً على لسان عبد الرزاق الصنهاجي بمنتهى الاختصار: «الرافضي كافر».

إلا أنه ابتداء من القرن الثالث الهجري مع ظهور الحنبلية، ثم انتصارها عقب الانقلاب المتوكلي، ستتصاعد لهجة الحرب السنية على الشيعة وسيتكرس في الاستعمال تعبير الرافضة .

فالإمام عبد الله بن إدريس الأودي سيقول: «ليس للرافضي شفعة، لأنه لا شفعة إلا لمسلم».

وسيقول الإمام الفريابي: «ما أرى الرافضة والجهمية إلا زنادقة».

وسيحكم أحمد بن يونس بارتدادهم ونجاسة ذبيحتهم: «لو أن يهودياً ذبح شاة وذبح رافضي، لأكلت ذبيحة اليهودي ولم آكل ذبيحة الرافضي، لأنه مرتد عن الإسلام».

وذلك أيضاً ما سيقوله أبو بكر بن هانئ: «لا تؤكل ذبيحة الروافض والقدرية كما لا تؤكل ذبيحة المرتد، لأن هؤلاء يقومون مقام المرتد».

وسيقول أبو زرعة الرازي: «إن الجهمية كفار، وإن الرافضة رفضوا الإسلام».

وعلى لسانه أيضاً سيضع عبد الرحمن بن حاتم القول: «سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين... فقالوا أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً فكان مذهبهم أن الرافضة رفضوا الإسلام».

وستتصاعد اللهجة مع الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام: «عاشرت الناس وكلمت أهل الكلام، فما رأيت أوسخ وسخاً، ولا أقذر قذراً، ولا أضعف حجة من الرافضة».

وكذلك سيقول الإمام الآجري: «الرافضة أسوأ الناس حالة، وإنهم كذبة فجرة... وقد برأ الله علياً وذريته الطيبة من مذاهب الرافضة الأنجاس الأرجاس».

وسيحكم الإمام البربهاري: «اعلم أن الأهواء كلها رديئة، وأردأها وأكفرها الرافضة والمعتزلة».

وبدوره سيحكم الإمام الإسفراييني في التبصير في الدين بخروج عموم الشيعة من الإسلام بقوله: «إن جميع فرق الإمامية... ليسوا على شيء من الدين، ولا مزيد على هذا النوع من الكفر».

أما الإمام الحنبلي ابن بطة العكبري فسيقول في كتابه الإبانة الكبرى : «وأما الرافضة فأشدّ الناس اختلافاً وتبايناً وتطاعناً، فكل واحد منهم يختار مذهباً لنفسه ويطعن من خالفه عليه ويكفر من لم يتبعه... ولولا ما نؤثره من صيانة العلم الذي أعلى الله شأنه ونزَّهه أن يخلط به نجاسات أهل الزيغ وقبيح أفعالهم ومذاهبهم التي تقشعر الجلود من ذكرها وتجزع النفوس عن استماعها، وينزه العقلاء ألفاظهم وأسماعهم من لفظها، لذكرت من ذلك ما فيه عبرة للمعتبرين».

وسيصوغ الإمام القحطاني هجاءه لهم شعراً:

لا تعتقدْ دينَ الروافضِ إنهم
أهلُ المحال وحزبة الشيطان
إنّ الروافضَ شرّ مَنْ وطئ الحصى
من كلّ إنسان ناطق أو جان

وفي الفرْق بين الفِرق سيقول الإمام البغدادي: «وأما الإمامية فإنا نكفّرهم ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم». وسيضيف في الملل والنحل : «ما رأينا وسمعنا بنوع من الكفر إلا وجدنا شعبة منه في مذهب الرافضة».

وسيفتي ابن حزم بأن «الروافض ليسوا من المسلمين، وليس قولهم حجة على الدين... وهي طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر». وسيتكلم في الفِصَل في الملل والنحل عن «حمق الرافضة» و«جنون الرافضة» و«شدة ظلمة جهلهم وقلة حيائهم» مؤكداً أن ذلك كله هو «ما رماهم في الدمار والبوار والعار والنار... وما نعلم أهل قرية أشد سعياً في إفساد الإسلام وكيده من الرافضة».

ولن تكون اللغة التي سيستخدمها القادر بالله -الخليفة العباسي المنسوب إليه البيان الاعتقادي المشهور المكفِّر للمعتزلة- في توصيف «الرافضة» أقل قسوة وعدوانية من لغة ابن حزم المعاصر له. ففي كتاب رسمي وجهه إلى صاحب الجيش بمناسبة فتنة وقعت في مسجد براثا سنة 420هـ سيصفهم بأنهم «كفرة فجرة» و«زنادقة مرتدة عن سنن الإسلام»، وسيصف مسجدهم بأنه «يجمع الكفرة والزنادقة ومن قد تبرأ الله منهم، فصار أشبه شيء بمسجد الضرار» ومعقل «الغلو المبتدع الذي تقشعر منه الجلود وتنخلع قلوب المسلمين ويرون الجهاد فيه كجهاد الثغر».

وفي عهد ابنه وخليفته القائم بأمر الله سيجمع السلطان ألب رسلان علماء بغداد ويعيد تلاوة بيان الاعتقاد القادري ليشمل بأحكامه لا المعتزلة وحدهم، بل كذلك الشيعة مفتتحاً الجلسة بالقول: «على الرافضة لعنة الله، وكلهم كفار، ومن لا يكفرهم فهو كافر».

وابن الجوزي، الذي روى هذه الواقعة في المنتظم ، هو أيضاً من يستشهد أيضاً في تلبيس إبليس بقول لابن عقيل الحنبلي: «إن من وضع مذهب الرافضة قصد الطعن في أصل الدين والنبوة»؛ وهو أيضاً من يدرج «الرافضة» في عداد من «لبّس عليهم إبليس»، ويختم بالحكم عليهم: «ومقابح الرافضة أكثر من أن تحصى».

وباستقراء هذه الشواهد ومئات غيرها من أمثالها -كما سيأتي في البيان- لنا أن نلاحظ أن هذه الحرب القولية هي، بعامل التراكم الزمني، حرب تصاعدية .

بل نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك لنقول إنها حرب ذات مفعول رجعي . وعلى هذا النحو نسبت إلى بعض أعلام الإسلام من العصر الأول أقوال في هجاء الرافضة، وهذا قبل أن يرى هذا التعبير النور[53]. وممن وضعت على ألسنتهم أمثال هذه الهجائيات عامر الشعبي، فقيه الحجاز ومحدث القرن الأول المشهور الذي كانت وفاته عام 102 هـ، أي قبل أن يكون مفهوم الرافضة قد رأى النور، ناهيك عن أن يكون دخل الحقل التداولي للغة. فقد روى ابن عبد ربه في العقد الفريد أن الشعبي قال مخاطباً مالك بن معاوية: «يا مالك، إني درست الأهواء كلها فلم أر قوماً أحمق من الرافضة، فلو كانوا من الدواب لكانوا حميراً أو كانوا من الطير لكانوا رخماً[54]... يا مالك إني أحذرك الأهواء المضلة، وشرّها الرافضة... لم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله، ولكن مقتاً لأهل الإسلام وطعناً عليهم... فالسيف مسلول عليهم إلى يوم القيامة، لا ينبت لهم قدم، ولا تقوم لهم راية، ولا تجتمع لهم كلمة، ودعوتهم مدحوضة، وجمعهم متفرق، كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله عز وجل».

53. لا ندري على وجه الضبط متى دخل هذا التعبير المجال التداولي، وإن تكن هناك روايات تقول إن هذا اللفظ قد أطلق، أول ما أطلق، عندما رفض الشيعة من الذين كانوا يعتقدون بإمامة الإمام الخامس الباقر الاعتراف بإمامة أخيه غير الشقيق زيد بن علي، فقيل إن هذا الأخير قال فيهم: «الرافضة حربي وحرب أبي في الدنيا والآخرة، مرقت الروافض علينا كما مرقت الخوارج على علي رضي الله عنه». وإذا صحت هذه الرواية، وإذا علمنا في الوقت نفسه أن زيد بن علي كان مقتله عام 132 هـ، فإن مفهوم «الرافضة» و«الروافض» لا يمكن أن يكون رأى النور قبل العقد الثالث من القرن الثاني الهجري.

54. قال ابن قتيبة معلقاً على حديث الشعبي: «إنما خصّ الرخم من الطير لأنها ألأم الطير وأقذرها طعماً».

ونُسب إليه ارتجاعياً قوله أيضاً: «فضلت اليهود والنصارى على الرافضة بخصلتين: سئلت اليهود: من خير أهل ملّتكم؟ قالوا: أصحاب موسى، وسئلت النصارى: من خير أهل ملّتكم؟ قالوا: حواريو عيسى، وسئلت الرافضة: من شرّ أهل ملّتكم؟ قالوا: حواريو محمد».

وفي سياق هذه الحرب الارتجاعية ضد الشيعة نسبت إلى كبار أصحاب المذاهب الفقهية أحكام وأقوال في هجاء الشيعة ما كان يمكن أن تصدر عنهم لا لرصانتهم فحسب، بل كذلك لأنهم كانوا متهمين هم أنفسهم بالميل إلى العلويين -وذلك هو الاسم الذي كان يطلق على أنصار علي وأهل بيته قبل أن يعرفوا باسم الشيعة. وفي مقدمة هؤلاء مالك بن أنس الذي ذكر أبو حاتم الرازي على لسانه أنه: «سئل مالك عن الرافضة؟ فقال: لا تكلمهم ولا ترو عنهم، فإنهم يكذبون». ومنهم أيضاً الشافعي الذي نسب إليه أبو حاتم الرازي أيضاً قوله: «لم أرَ أحداً أشهد بالزور من الرافضة»- وهو القول الذي طالما كان يطيب لابن تيمية الاستشهاد به بدون أن يخضعه لأي فحص نقدي[55]. ومنهم أخيراً أبو يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة المتهم بمظاهرة زيد بن علي، فقد قيل إنه قال: «لا أصلّي خلف جهمي أو رافضي». بل نُسبت ارتجاعياً إلى بعض أهل البيت أنفسهم أحاديث في ذم الشيعة، بل في الدعوة إلى تقتيلهم. وهكذا نُسب إلى الحسن بن الحسن بن علي أبي طالب أنه قال «لرجل من

الرافضة: إن قتلك لقربة من الله». كما نُسب إليه أنه قال لرجل آخر من «الرافضة»: «والله لئن أمكننا الله منكم لنقطعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لا نقبل لكم توبة».

55. علماً بأن الشافعي كان اشتهر عنه القول:

إن كان رفضاً حبّ آل مُحمّدٍ

فليشهد الثقلان أنّي رافضي

ولكن أبشع ما أُختلق ارتجاعياً في هذا المقام ما نُسب إلى الرسول نفسه من حكمٍ على «الرافضة» بالشرك ومن أمرٍ بتقتيلهم. وعلى هذا النحو أسند الطبراني -وهو من كبار محدثي القرن الرابع- في المعجم الكبير إلى الرسول هذا القول الموجَّه إلى علي بن أبي طالب على شكل نبوءة: «يا علي، سيكون في أمتي قوم ينتحلون حبنا، أهلَ البيت، يسمون الرافضة، فاقتلوهم فإنهم مشركون». كما أورد على لسان ابن عباس نبوءة مماثلة للرسول تقول بالحرف الواحد: «يكون قوم في آخر الزمان يسمون الرافضة، يرفضون الإسلام ويلفظونه، فاقتلوهم فإنهم مشركون». وفي مسانيد الحديث اللاحقة لن يحجم الواضعون عن وضع هذا الحديث النبوي على لسان فاطمة بنت الرسول وزوجة علي. كما سيضعون على لسان معاذ بن جبل: «قلت يا رسول الله ما الصنف الذين يحشرون على صورة الحمير؟ قال: صنف من هذه الأمة يسمون الرافضة، قلت يا رسول الله: ما علاماتهم؟ قال: إنهم مشركون ينتحلون حبّنا ويتبرّؤون من أبي بكر وعمر ويشتمونهما، لا يُرون جمعة ولا جماعة، أولئك في النار شرٌّ مكاناً، أولئك لا تنالهم شفاعتي».

بيد أن الحرب الكلامية ستعرف تصعيداً جديداً، أشد سمّيّة بما لا يقاس، بعد اجتياح التتار لبغداد وسقوط الخلافة العباسية، وعلى الأخص بعد بدء حروب الاسترداد المناهضة للصليبيين التي جعلت العامل الخارجي يتداخل تداخلاً وثيقاً مع العامل الطائفي وأفضت، في ما أفضت إليه، إلى القضاء على حكم الفاطميين واستئصال شيعتهم ومذهبهم من الجذور. ثم كانت مرحلة أخرى من التصعيد أشد حدّة وخطورة بعد مع انقسام الإسلام انقساماً جذرياً ابتداء من القرن التاسع الهجري إلى إسلام صفوي شيعي وإسلام عثماني سني.

ففي ذلك العصر الذي يطلق عليه، حسب التحقيب التاريخي السائد، اسم عصر الانحطاط، تعدى نقض «الرافضة» نطاق الأحكام والإشارات والشذرات المتناثرة هنا وهناك في متون الكتب ليغدو موضوعاً مستقلاً وقائماً بذاته للتصنيف. ومن هذا القبيل الرسالة التي صنفها أبو حامد المقدسي (ت 888هـ) في الرد على الرافضة والتي قال فيها في ما قاله: «لا يخفى على ذي بصيرة من المسلمين أن عقائد هذه الطائفة الرافضة على اختلاف أصنافها كفر صريح، وعناد على جهل قبيح، لا يتوقف الواقف عليه عن تكفيرهم والحكم عليهم بالمروق من دين الإسلام».

ومن جملة التآليف التي وصلتنا من عصر الانحطاط والتي بات فيها نقض الشيعة والمذهب الشيعي عنواناً قائماً بذاته:

- الرد على الرافضة الروافض لأبي القاسم القفطي.
- الرسالة المعارضة في الرد على الرافضة ليوسف بن مخزوم الأعور الواسطي.
- الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة لمحمد الدواني.
- اليمانيات المسلولة على الرافضة المخذولة لزين العابدين الكوراني.
- شم العوارض في ذم الروافض لعلي القاري.

- الحجة الرابضة لفرق الرافضة لابن القليوبي.
- الصواعق المحرقة في الرد على أهل الرفض والزندقة لابن حجر الهيتمي[56].

56. لنلاحظ أن حرب العناوين هذه ستجد ما يقابلها في الجانب الشيعي، ومن نماذجها:

* الواصب على أرواح النواصب.

* شرح الفاضح بنجاسة النواصب.

* مسالب الغواصب في مثالب النواصب

* العذاب الواجب على الجاحد الناصب

وهذا فضلاً عن الردود المباشرة كما في الرد على صواعق ابن حجر:

* الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة (نور الله التستري)

* البحار المغرقة في جواب الصواعق المحرقة (أحمد بن لقمان اليمني)

* الأسهم الخوارق على صاحب الصواعق (لمؤلف مجهول من القرن الثالث عشر الهجري).

ولكن يبقى الكتاب الأضخم والأشمل والذي قدم -ولا يزال- السلاح الإيديولوجي الأشد أذية وفتكاً في الحرب على الشيعة ومذهبهم هو كتاب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض دعاوى الرافضة والقدرية . ففيه أفتى في الإمامية بأنهم «شر من عامة أهل الأهواء وأحق بالقتال من الخوارج» لأنه إذا «كان الخروج من الدين والإسلام أنواعاً مختلفة فإن خروج الرافضة ومروقهم أعظم بكثير». وفضلاً عن وجوب قتالهم جماعةً فقد أفتى بوجوب «قتل الواحد المقدور عليه من الخوارج والرافضة... لأن الرافضة إن لم يكونوا شراً من الخوارج فليسوا دونهم... وقد اتفق أهل العلم بالأحوال أن أعظم السيوف التي سُلَّت على أهل القبلة ممن ينتسب إليها، وأعظم الفساد الذي جرى على المسلمين إنما هو من الطوائف المنتسبة إليها... إنهم أشد ضرراً على الدين وأهله وأبعد عن شرائح الإسلام من الخوارج، ولهذا كانوا أكذب فرق الأمة... وهم يوالون اليهود والنصارى والمشركين على المسلمين... وليس لهم عقل ولا نقل ولا دين صحيح».

والواقع أن كتابات ابن تيمية، من حيث هو الصائغ الأول والفعلي للإيديولوجيا الإسلاموية الحديثة، لعبت دوراً خطيراً في التعبئة النيو-وهابية ضد الشيعة. وكتابه منهاج السنة هو بمثابة فتوى استئصالية، متعددة الفصول ومحكمة الأحكام، ضد المذهب الشيعي ومعتنقيه. ومن جملة هذه الأحكام على من لا اسم لهم لديه سوى الرافضة أنهم «أساس كل فتنة وشر، وهم قطب رحى الفتن، ليس لهم سعي إلا في هدم الإسلام ونقض عراه... وهم أصل كل بلية وفتنة... وهم أعظم ذوي الأهواء جهلاً وظلماً، يعادون خيار أولياء الله... ويوالون الكفار والمنافقين من اليهود والنصارى والمشركين وأصناف الملحدين... ويعاونونهم على قتال المسلمين ومعاداتهم... والذي ابتدع مذهب الرافضة كان زنديقاً ملحداً عدواً لدين الإسلام وأهله... والرفض مشتق من الشرك والإلحاد والنفاق... وهو أعظم باب ودهليز إلى الكفر والإلحاد... ومن له أدنى خبرة بدين الإسلام يعلم أن مذهب الرافضة مناقض له... ولما كان أصل مذهبهم مستنداً إلى الجهل كانوا أكثر الطوائف كذباً وجهلاً... والكذب فيهم وفرط الجهل وقلة العقل... لا يوجد مثله في طائفة أخرى».

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن ابن تيمية كان مؤسساً لسلفية جديدة في الإسلام تميزت عن سالفتها بمنزع جهادي متجه إلى الداخل لا إلى الخارج، منزع يعتبر أن الثغر الأول الأولى بالقتال من كل ثغر آخر هو الثغر الداخلي -الطابور الخامس باللغة الاستراتيجية الحديثة- المتمثل بفرق الإسلام المخالفة، وفي مقدمتها الشيعة الإمامية[57].

57. وليس فقط الشيعة الإمامية. فلابن تيمية فتاوى مرعبة -وهذا أقل ما يمكن أن توصف به- ضد الفرق الشيعية الأخرى، ولاسيما النصيرية والدرزية. ففي النصيريين أفتى: «هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية هم وسائر أصناف الباطنية وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار الفرنج والترك وغيرهم، فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار... وصنف علماء المسلمين كتباً في كشف أسرارهم وهتك أستارهم، وبينوا ما هم عليه من الكفر والزندقة والإلحاد الذي هم به أكفر من اليهود والنصارى ومن براهمة الهند الذين يعبدون الأصنام... ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشامية إنما استولى عليها النصارى من جهاتهم، وهم دائماً مع كل عدو للمسلمين، فهم مع النصارى على المسلمين، ومن أعظم المصائب عندهم -أي عند النصيرية- فتح المسلمين للسواحل وقهر النصارى، بل ومن أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار، ومن أعظم أعيادهم إذا استولى والعياذ بالله تعالى النصارى على ثغور المسلمين... وأما استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جنودهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم، فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات، وهو أفضل من جهاد من يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء -يعني النصيرية- من جنس جهاد المرتدين، والصديق وسائر الصحابة بدءوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب، ففي جهاد هؤلاء حِفْظٌ لما فُتح من بلاد المسلمين... ويجب على كل مسلم أن يقوم في ذلك بحسب ما يقدر عليه من الواجب، فلا يحل لأحد أن يكتم ما يعرفه من أخبارهم بل يفشيها ويظهرها ليعرف المسلمون حقيقة حالهم».
وفي الدروز أفتى: «هم أعظم كفراً من الغالية، يقولون بقدم العالم وإنكار واجبات الإسلام ومحرماته، وهم من القرامطة الباطنية، الذين هم أكفر من اليهود ومشركي العرب، وغايتهم أن يكونوا فلاسفة على مذهب أرسطو وأمثاله، أو مجوساً، وقولهم مركب من قول الفلاسفة والمجوس ويظهرون نفاقاً... وكفر هؤلاء مما لا يختلف فيه المسلمون، بل من شك في كفرهم فهو كافر مثلهم، لا هم بمنزلة أهل الكتاب ولا المشركين، بل هم الكفرة الضالون، فلا يباح أكل طعامهم، وتسبى نساؤهم، وتؤخذ أموالهم، فإنهم زنادقة مرتدون لا تقبل توبتهم، بل يقتلون أينما ثقفوا، ويلعنون كما وصفوا، ولا يجوز استخدامهم للحراسة وللبوابة والحفاظ، ويقتل علماؤهم وصلحاؤهم لئلا يضلوا غيرهم، ويحرم النوم معهم في بيوتهم ورفقتهم والمشي معهم وتشييع جنائزهم إذا علم موتها، ويحرم على ولاة المسلمين إضاعة ما أمر الله من إقامة الحدود عليهم».

وعلى خطى ابن تيمية وفي مدرسته سيشن ابن القيم الجوزية في شتى كتبه الهجوم تلو الهجوم على الشيعة، جنباً إلى جنب مع الفرق المخالفة الأخرى مثل الخوارج والمعتزلة في نظره، ولن يتردد في كتابه مفتاح دار السعادة أن ينسب «الرافضة» إلى «خنزيرية القلب» وإلى «الخيانة» التي هي في نظره قدرهم أيضاً بوصفهم طابوراً خامساً. هكذا يقول بالحرف الواحد في مقطع طويل: «الرافضة [مع الخوارج والمعتزلة] قلوبهم ممتلئة نحلاً وغشاً، ولهذا تجد الرافضة أبعد الناس من الإخلاص للأئمة وأشدهم بعداً عن جماعة المسلمين بشهادة الرسول والأمة عليهم وبشهادتهم على أنفسهم بذلك، فإنهم لا يكونون قط إلا أعواناً وظهراً على أهل الإسلام، فأي عدو قام للمسلمين كانوا أعوان ذلك العدو وبطانته... وإن كنت من المتوسمين فاقرأ... نسخة الخنازير من صور أشباههم، ولاسيما أعداء خيار خلق الله بعد الرسل وهم أصحاب رسول الله، فإن هذه النسخة ظاهرة على وجوه الرافضة يقرأها كل مؤمن، وهي تظهر وتخفى بحسب خنزيرية القلب وخبثه، فإن الخنزير أخبث الحيوانات وأردؤها طباعاً ومن خاصيته أنه يدع الطيبات ولا يأكلها... فتأمل مطابقة هذا الوصف لأعداء الصحابة كيف تجده منطبقاً عليهم، فإنهم عمدوا إلى أطيب خلق الله وأطهرهم فعادوهم وتبرؤوا منهم، ثم والوا كل عدو لهم من النصارى واليهود والمشركين، فاستعانوا في كل زمان على حرب المؤمنين الموالين لأصحاب رسول الله بالمشركين والكفار وصرحوا بأنهم خير

منهم، فأي شبه ومناسبة أولى بهذا الضرب من الخنازير، فإن لم تقرأ هذه النسخة من وجوههم فلست من المؤمنين».

وربما كانت أقذع وأشرّ فتوى صدرت ضد الشيعة بعد فتوى ابن تيمية هي تلك التي أصدرها في أواسط القرن الحادي عشر الهجري أحد علماء بلاط مراد الرابع العثماني، ويدعى نوح أفندي، في الشيعة من سكان الإمبراطورية العثمانية، ولاسيما أهالي حلب الذين كانوا في كثرة منهم إلى ذلك العهد من الشيعة منذ أيام الحمدانيين. وقد جاءت هذه الفتوى في سياق الحرب الصفوية-العثمانية التي كانت دارت على مدى سبعة أشهر وأوقعت في صفوف شيعة إيران وسنّة تركيا ألوفاً وألوفاً لا تحصى من القتلى. فبحكم هذا التداخل بين العامل الخارجي والانقسام الطائفي الداخلي، وتحت عنوان «من قتل رافضياً واحداً وجبت له الجنة» أصدر ذلك المفتي البلاطي بالتركية والعربية فتوى استئصالية حقيقية دفع ثمنها غالياً شيعة حلب. وقد جاء فيها: «من توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم... فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار، تابوا أو لم يتوبوا... ولا يجوز تركهم عليه [= على كفرهم] بإعطاء الجزية ولا بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد... ويجوز استرقاق نسائهم لأن استرقاق المرتدة بعد ما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج من ولاية الإمام الحق فهو يسمى دار الحرب، ويجوز استرقاق ذريتهم تبعاً لأمهاتهم»[58].

58. تقدّر المصادر الشيعية عدد القتلى من أهالي حلب من جراء تلك الفتوى بأربعين ألفاً.

وفي القرن التالي، الثاني عشر الهجري، ستصدر من داخل ما سيُعرف لاحقاً بالديار السعودية فتوى لا تقل أذيّة بالنسبة إلى سكان الداخل، هي تلك التي أصدرها، في سياق التتلمذ الإفقاري على ابن تيمية، مؤسس الوهابية محمد بن عبد الوهاب. ففي رسالته في الرد على الرافضة قال: «إن الرافضة أكثر الناس تركاً لما أمر الله وإتياناً لما حرّمه، وإن كثيراً منهم ناشئ من نطفة خبيثة، موضوعة في رحم حرام، ولهذا لا ترى منهم إلا الخبث اعتقاداً وعملاً، وقد قيل: كل شيء يرجع إلى أصله... فهؤلاء الإمامية خارجون عن السنة بل عن الملة، واقعون في الزنا، وما أكثر ما فتحوا على أنفسهم أبواب الزنا في القُبل والدُبر، فما أحقهم بأن يكونوا أولاد الزنا... والرافضة أشد ضرراً على الدنيا من اليهود والنصارى... قبحهم الله... ومن عجب أنهم يتجنبون التسمية بأسماء الأصحاب ويتسمون بأسماء الكلاب، فما أبعدهم عن الصواب وأشبههم بأهل الضلال والعقاب... وإنهم جعلوا مخالفة أهل السنة والجماعة أصلاً للنجاة، فصاروا كل ما فعل أهل السنة تركوه، وإن تركوا شيئاً فعلوه، فخرجوا بذلك عن الدين رأساً، فإن الشيطان سوّل لهم وأملى عليهم... فانظر أيها المؤمن إلى سخافة رأي هؤلاء الأغبياء... فالمجادلة مع هؤلاء الحمير تضيّع الوقت، ولو كان لهم عقل لما تكلموا أي شيء يجعلهم مسخرة للصبيان... ومن قبائحهم تشابههم باليهود... الذين مسخوا قردة وخنازير، وقد نُقل أن وقع ذلك لبعض الرافضة في المدينة المنورة وغيرها، بل قيل إنهم تمسخ صورهم ووجوههم عند الموت... فقد شابهوا اليهود، ومن خالطهم لا ينكر ذلك».

وبالتواقت مع الوهابية النّجدية صدرت عن ديار إسلامية أخرى فتاوى لا تقع تحت حصر في تكفير «الرافضة» وإخراجهم من ملة الإسلام، أشهرها تلك التي صدرت عن الإمام الشوكاني، فقيه ديار اليمن، الذي حكم على «الرافضة» في كتابه نثر الدر بأنهم «فرقة مخذولة أجمع على تضليلهم علماء الإسلام، وإن أصل دعوة الروافض كيد الدين ومخالفة الإسلام... وإن كل رافض خبيث يصير كافراً بتكفيره لصحابي واحد، فكيف بمن يكفر كل الصحابة؟». وقد قال أيضاً في كتابه أدب الطلب : «أما تسرّع هذه الطائفة إلى الكذب وإقدامهم عليه فقد بلغ من سلفهم وخلفهم إلى حد الكذب

على رسول الله وعلى كتابه وعلى صالحي أمته ووقع منهم في ذلك ما يقشعر له الجلد». وأضاف: «لا أمانة لرافضي قط على من يخالف مذهبه ويدين بغير الرفض في أن يستحل ماله ودمه عند أدنى فرصة تلوح له لأنه عنده مباح الدم والمال، وكل ما يظهره من المودة فهو تقية يذهب أثره بمجرد إمكان الفرصة».

ومن الهند يطالعنا شاه عبد العزيز الدهلوي في التحفة الاثني عشرية بأن «من استكشف عقائدهم [= الرافضة] وما انطووا عليه علم أن ليس لهم في الإسلام نصيب، وتحقق كفرهم لديه»[59]. ورغم تعمده أن يعطي كتابه طابع المناقشة الموضوعية، ما كان يملك أن يدفع عن نفسه التحول بين الحين والآخر نحو الهجاء كما عندما ينسب أصل الشيعة إلى «الطينة الخبيثة المجوسية» وإلى المؤامرة اليهودية-المجوسية الساعية، على مدى التاريخ، إلى «زوال نور الإسلام»، منتهياً إلى الاستنتاج بأن «الشيعة لما أضلّهم الشيطان عن طريق الصواب وتركهم تبعاً لهؤلاء الشيوخ المضلِّين، جعلوا دينهم وإيمانهم على رواية هؤلاء الكفرة، أو بدلوا إيمانهم في سبيل متابعة أولئك الأبالسة، ومن يضلل الله فلا هادٍ له»[60].

59. نقل التحفة الاثني عشرية إلى العربية باختصار في أواخر القرن التاسع عشر العراقي محمد شكري الألوسي، وقد قال في تقديمه لها: «إن الدين عند هذه الطائفة الشنيعة [= الرافضة] قد انهدم بجميع أركانه، وانقضَّ ما شُيّد من محكم أركانه».

60. تعددت الردود الشيعية على التحفة الاثني عشرية، ومنها:

* نزهة الاثني عشرية في الرد على التحفة الاثني عشرية، للميرزا محمد بن عناية الكشميري الدهلوي.

* سيف الله المسلول على مخربي دين الرسول، للشيخ جمال الدين أبو أحمد الميرزا.

* تجهيز الجيش لكسر صنميْ قريش، لحسن بن أمان الله الدهلوي.

ولئن يكن محمد شكري الألوسي، مترجم التحفة ، قد كتب هو نفسه أكثر من رد على الشيعة نقضاً لعقائدها[61]، فإن جده الألوسي الكبير [شهاب الدين] لم يتردد في تفسيره المعروف باسم روح المعاني في الحكم بـ «تكفير الرافضة». وفي كتابه نهج السلامة في مباحث الإمامة قال: «قد ذهب معظم العلماء... إلى كفر الاثني عشرية وحكموا بإباحة دمائهم وفروج نسائهم».

61. ومنها صبّ العذاب على من سبّ الأصحاب ، وقد قال فيه: «لعمري إن كفر الرافضة أشهر من كفر إبليس... وقد لعب بعقولهم زعماؤهم الذين يدّعون الاجتهاد، مع أن كلاً منهم أجهل من حمار وأضلّ من الشيطان».

ورغم المنطق التصالحي لعصر النهضة، الذي حاول أن يفرض نفسه ابتداء من مطلع القرن العشرين في مسعى منه إلى أن يكرر على الصعيد العربي الإسلامي مبدأ التسامح الذي كان أذاعه عصر النهضة الأوروبي، فإن أدبيات النصف الأول من القرن العشرين لا تخلو مع ذلك من هجائيات مقذعة دوماً بحق الشيعة، ولسوف نكتفي بأن نورد منها ثلاثة نماذج.

فمن هذه الأدبيات التي تنتمي إلى عصر النهضة زمناً، لا روحاً، ما خطه قلم موسى جار الله، شيخ الديار الروسية، الذي فرّ من النظام البلشفي واستقر به المقام في مصر. ففي كتابه الوشيعة في نقض عقائد الشيعة ، الذي عرف في حينه رواجاً عظيماً -كما استدعى ردوداً من الجانب الشيعي- يقدم خلاصة عن رحلته الاستكشافية إلى موطن الشيعة في العراق وإيران، ويرسم لهم صورة عيانية من خلال حياتهم اليومية تضعهم في خانة الغرباء عن الملة، المخالفين لمعتقداتها الأساسية، كما لو أنهم

من سكان كوكب مريخي مغاير. وقد كانت هذه الصورة صادمة حقاً للوعي الإسلامي السائد في مصر وسائر البلدان العربية ذات الغالبية السنية بقدر ما صوّرت شيعة العراق وإيران لا بصورة «المسلمين» الذين لا يقرؤون القرآن ولا يقيمون لنصوصه وأحكامه اعتباراً فحسب، ولا بصورة «المسلمين» الذين يقاطعون المساجد ولا يصلون حتى صلاة الجمعة فحسب، بل أيضاً -وهذا أصدم للوعي وأجرح للمشاعر- بصورة «المسلمين» الذين لا شأن لهم ولا همّ سوى أن ينتهكوا مقدسات الإسلام كما استقرت في وعي أهل السنة. هكذا يقول: «جلتُ في بلاد الشيعة طولاً وعرضاً سبعة أشهر وزيادة، وكنت أمكث في كل عواصمها أياماً أو أسابيع... وكنت أستمع ولا أتكلم بكلمة، وكنت أجول في شوارع العواصم وأحيائها ودروب القرى وأزقتها، لأرى الناس في حركاتهم وسكناتهم على أحوالهم العادية وأعمالهم اليومية. وكنت طول هذه المدة أرى أموراً منكرة لا أعرفها، ثم أستفهمها ولا أجد جوابها. وأنكر شيء رأيته في بلاد الشيعة أني لم أرَ طول هذه المدة في مسجد من مساجدها جماعة صلت صلاة الجمعة يوم الجمعة... ولم أزل أتعجب إلى اليوم: كيف أمكن أن أرى مذهباً أو اجتهاد فرد أو رأي فقيه يرسخ متمكناً في قلوب أمة حتى تجمع على ترك نصوص الكتاب تركاً كأنها تجتنب الحرام؟ لم أر في يوم من أيام الجمعة في مسجد من المساجد أحداً من خلق الله ساعة الجمعة. وكنت أرى المساجد في بلاد الشيعة متروكة مهملة، والأوقات غير مرعية، والجمعة متروكة تماماً... لم أر فيهم لا بين الأولاد، ولا بين الطلبة، ولا بين العلماء من يحفظ القرآن ولا من يقيم تلاوته ولا من يجيد قراءته. وأول شيء سمعته وأكره شيء أنكرته في بلاد الشيعة هو لعن الصديق والفاروق وأمهات المؤمنين، السيدة عائشة والسيدة حفصة، ولعن العصر الأول في كل خطبة وفي كل حفلة ومجلس في البدء والنهاية، وفي دبابيج الكتب والرسائل، وفي أدعية الزيارات كلها؛ حتى في الأسقية ما كان يسقي ساق إلا ويلعن، وما كان يشرب شارب إلا ويلعن، وأول كل حركة وكل عمل هو الصلاة على محمد وآل محمد، ولعن الصديق والفاروق وعثمان الذين غصبوا حق أهل البيت وظلموهم. ولا أنكر على الشيعة في كتابي هذا إلا هذا الأمر المنكر، وهو عندهم أعرف معروف، يتلذذ به الخطيب ويفرح عنده السامع وترتاح إليه الجماعة، ولا ترى في المجلس أثر ارتياح إلا إذا أخذ الخطيب فيه، كأن الجماعة لا تسمع إلا إياه أو لا تفهم غيره»[62].

62. في تقديمه لكتاب الوشيعة هذا يضيف الشيخ محمد عرفة وكيل كلية الشريعة ومدير مجلة الأزهر في سياق مماثل من التحريض: «لو كان منا شيعة في العدوان الثلاثي على مصر لتخلفوا عن قتال المعتدين... وهذا هو السر في نشر هذا المذهب في البلاد الإسلامية».

ومن هذه الأدبيات الهجائية ثانياً ما كتبه محمد رشيد رضا في المنار عمن كان يصرّ على تسميتهم بـ «الرافضة»: «إنهم كانوا أشد النقم والدواهي التي أصيب بها الإسلام، فهم مبتدعو أكثر البدع الفاسدة التي شوهت نقاءه، وهم الذين صدعوا وحدته، وأضعفوا شوكته، وشوهوا جماله، وجعلوا توحيده وثنية، وأخوّته عداوة وبغضاء».

ومنها أيضاً وأخيراً ما كتبه محب الدين الخطيب في الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية ، فتحدث عن «الخرافات الشيعية»، وعن سخافة عقائد الشيعة التي «لا يليق بأهل العقول تصديقها». ولم يتردد حتى في الكلام عن «الروح النجسة التي يصدر عنها فجورهم المذهبي».

ولكن لئن يكن محب الدين الخطيب قد حافظ في الخطوط العريضة على لهجة شبه علمية في عرضه لمذاهب الشيعة وفرقها، فقد انتقل بالمقابل إلى الهجاء المحض في المقدمة التي وضعها لترجمة الألوسي لكتاب مختصر التحفة الاثني عشرية ، فقال بالحرف الواحد وهو يتحدث عن بعض أعلام الشيعة من أمثال عبد الله بن سبأ وعبد الله بن يسار وهشام بن الحكم وهشام الجواليقي «الأحول الخبيث شيطان الطاق»[63]: «إن الأشرار ممن سمينا، وألوفاً كثيرة من أمثالهم، قد أبغضوا من صميم قلوبهم أصحاب محمد وأحبابه، لأنهم أطفأوا نار المجوسية إلى الأبد وأدخلوا إيران في نطاق الإسلام... وحين أيقن المجوس واليهود [بعد انتصارات جيوش الإسلام وفتوحاتها في عهدي عمر وعثمان] أن الإسلام إذا كان إسلاماً محمدياً صحيحاً لا يمكن أن يحارب وجهاً لوجه في معارك شريفة سافرة... أزمعوا الرأي أن يظاهروا بالإسلام وأن ينخرطوا في سلكه وأن يكونوا الطابور الخامس في قلعته. ومن ذلك الحين رسموا خطتهم على أن يحتموا بحائط يقاتلون من ورائه الرسالة المحمدية وأهلها الأولين، فتخيروا اسم «علي» ليتخذوه ردءاً لهم. وأول من اختار ذلك لهم يهودي ابن يهودي من أخبث من ولدتهم نساء اليهود[64]... والتحق بهم واندس في صفوفهم الكفرة والحمقى والغلاة وضعاف العقول والكاذبون في إسلامهم... وإذا تتبعت أعلام الشيعة في زمن أئمتهم رأيتهم بين كذابين وملاحدة وشعوبيين وفاسدي عقيدة ومذمومين من أئمتهم، أو عابثين بأثداء جواري أئمتهم وكل ما يخطر ببالك من نقائص. وسبب ذلك أن دينهم من أصله فاسد، وهل يثمر الدين الفاسد إلا الفساد؟».

63. هو محمد بن علي النعمان، من أكابر الرجال عند الشيعة. وشيطان الطاق لقبه عند أهل السنة. أما عند أهل الشيعة فلقبه على سبيل المضادة مؤمن الطاق.

64. المقصود بطبيعة الحال عبد الله بن سبأ!

ونحن لا نورد هنا شواهد إلا لمن زامنوا عصر النهضة بدون أن يكونوا من النهضويين وممن صنفوا في الوقت نفسه كتباً بكاملها في نقض الشيعة وهجائها. أما من اكتفى منهم بكتابة مقالات وتعليقات فلا حصر لهم، ونموذجهم يقدمه الشيخ الأزهري والرئيس السابق لجماعة أنصار السنة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المشهور بنزعته السلفية التي قادته إلى الهجرة من مصر إلى السعودية حيث درَّس في كلياتها الشرعية وتقلد منصب نائب رئيس اللجنة الدائمة للإفتاء. فقد كتب يقول في

معرض تعليقات مشهورة له على كتاب الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: «من تبيين حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتهم بإبطال الإسلام وإظهار الكفر، وأنهم ورثوا مبادئهم من اليهود ونهجوا في الكيد للإسلام منهجهم، عرف أن ما قالوه من الزور والبهتان إنما كان عن قصد سيء وحسد للحق وأهله وعصبية ممقوتة دفعتهم إلى الدس والخداع وإعمال معاول الهدم سراً وعلناً للشرائع ودولها القائمة عليها».

والواقع أن مثال الشيخ عبد الرزاق عفيفي يقودنا إلى الدور الخطير الذي لعبته الوهابية -ولا تزال- في تأجيج الصراع الإيديولوجي وحرب الكلمات بين كبريي طوائف الإسلام. فالوهابية، المتحدرة سلالياً من التيمية، ولكن المتخلفة عنها فكرياً تخلف البداوة عن الحضارة، قُيِّض لها أن تعرف استمرارية غير متوقعة منذ أن تحولت، مع قيام حكم آل سعود، إلى إيديولوجيا دولة بكل ما في الكلمة من معنى. وقد كان من ثوابت هذه الاستمرارية ممارسة ثقافة الكراهية والتكفير والإقصاء تجاه الأقلية السكانية الشيعية المتمركزة في القطيف والأحساء، ولكن المتواجدة أيضاً في مدن المملكة الكبرى الأخرى، ولاسيما المدينة التي يقطنها، فضلاً عن الشيعة الأشراف من سادة بني هاشم، ألوف عديدة من فقراء الشيعة يعرفون باسم النخاولة ويقيمون في أحياء خاصة بهم أشبه ما تكون بالغيتوات، ويقال إنهم متحدرون من نساء الأنصار اللواتي اغتصبن في وقعة الحرة في عهد يزيد بن معاوية (ولهذا أصلاً لا تخجل بعض المصادر الوهابية من وصفهم بأنهم «أولاد زنا»). هذا مع العلم أن ليس جميع شيعة المملكة إمامية اثني عشرية. فهناك أيضاً شيعة كيسانية ممن لا يزالون ينتظرون رجعة محمد بن الحنفية من غيبته في منطقة جبل رضوى، وشيعة زيدية وإسماعيلية (تعرف باسم المكارمة) في نجران، فضلاً عن أسر وعشائر بكاملها اعتنقت مذهب السنة تقية، ولكنها ما زالت مقيمة في دواخلها على معتقدها الشيعي. وأياً ما يكن من أمر، ومنذ أن كتب محمد بن عبد الوهاب رسالته في الرد على الرافضة ، غدا الإفتاء ضد الشيعة تقليداً راسخاً في الوهابية، ولاسيما منذ أن اكتسبت، بفضل تدفق الدولارات النفطية، قدرة هائلة على الفعل التاريخي، وأعادت تأسيس نفسها في إيديولوجيا شمولية ناجزة يمكن أن نسميها بالنيو-وهابية. ولئن ورثت هذه الوهابية المجددة عن القديمة نزعة العداء للمذهب الشيعي، فقد رزقتها بحيوية جديدة أخذت شكل حصار لاهوتي وفقهي معمم للمذهب الشيعي ولمعتنقيه في حظائر التمييز السالب الذي يمكن وصفه بلا مبالغة بـ «الأبارثيد الطائفي». وحسبنا هنا أن نورد باقتضاب بعض الفتاوى أو المشورات الإفتائية ذات المنحى الأبارثيدي التي صدرت عن الورثة الفكريين لمحمد بن عبد الوهاب.

فمن أقدم ما وصلنا من هذه الفتاوى ما جمعه الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في الدرر السنية في الأجوبة النجدية ،ومنها الفتوى التالية التي صدرت عن «مجموعة من العلماء رحمهم الله»[65]:

[65]. اقتبسنا نصوص جميع هذه الفتاوى من كتابين: «الفتاوى المعاصرة في الرافضة» و« نصائح وفتاوى إسلامية عن الشيعة الرافضة الإمامية» من إعداد شريف بن علي الراجحي.

«أما الرافضة فأفتينا الإمام أن يلزموا بالبيعة على الإسلام، ويمنعهم من إظهار شعائر دينهم الباطل، وعلى الإمام أيده الله أن يأمر نائبه على الأحساء يحضرهم عند الشيخ ابن بشر ويبايعونه على دين الله ورسوله، وعلى ترك الشرك: من دعاء الصالحين من أهل البيت وغيرهم، وعلى ترك سائر البدع: من اجتماعهم على مآتمهم وغيرها مما يقيمون به شعائر مذهبهم الباطل، ويُمنعون من زيارة المشاهد[66]... ويرتب فيهم أئمة ومؤذنين ونواباً من أهل السنة. وكذلك إن كان لهم محالّ بُنيت

لإقامة البدع فيها فتهدم، ويمنعون من إقامة البدع في المساجد وغيرها، ومن أبى قبول ما ذكر فينفى من بلاد المسلمين»[67].

[66]. تميزت الوهابية، فيما تميزت، بمعاداة النزعة القبورية وزيارة الأضرحة والمشاهد. وهذه المعاداة لا يمكن أن تُفهم ما لم توضع في سياق المعاداة الأعم للشيعة وللمذهب الشيعي.

[67]. لم تقتصر الفتاوى الصادرة في الديار السعودية ضد الشيعة على الوهابية. فهذا أحمد بن زيني دحلان (1231-1304هـ)، «مفتي السادة الشافعية في مكة المكرمة»، يفتي في رسالته « في كيفية المناظرة مع الشيعة والرد عليهم » بأن الواحد من «الرافضة قبحهم الله... إن صمّم على اعتقاده ولم ينقد لهذا الإلزام [=إجلال الصحابة] فلا تجري معه مناظرة، بل لا ينبغي أن يُخاطَب، لأنه غير عاقل، بل غير مسلم. ويجب على كل حاكم عادل أن ينتقم منه بما يقدر عليه من الإهانة أو بالقتل؛ فإن الذي يعتقد ارتداد أصحاب النبي -إلا نحو خمسة أو ستة- يستحق القتل».

وعن اللجنة الدائمة للإفتاء برئاسة عبد العزيز بن باز ونيابة عبد الرزاق عفيفي صدرت الفتوى التالية رداً على سؤال من سأل عن «حكم أكل ذبائح من يَدْعُون الحسن والحسين عند الشدائد»:

- «إن كان الأمر كما ذكر السائل من أن الجماعة الذين لديه من الجعفرية يدعون علياً والحسن والحسين وسادتهم فهم مشركون مرتدون عن الإسلام، والعياذ بالله، لا يحل الأكل من ذبائحهم لأنها ميتة ولو ذكروا عليها اسم الله».

ورداً على سؤال مماثل صدرت فتوى ثانية:

- «إذا كان الواقع كما ذكرت من دعائهم علياً والحسين ونحوهم فهم مشركون شركاً أكبر يخرِج من ملّة الإسلام، فلا يحل أن نزوجهم المسلمات ولا يحل لنا أن نتزوج من نسائهم، ولا يحل لنا أن نأكل ذبائحهم».

وعن محمد بن ابراهيم المفتي الأسبق للديار السعودية صدرت الفتوى التالية:

- «أما طلب الرافضة أن يعينوا كمدرسين في المدارس فهذا لا يجوز، ولو كان ذلك في المواد غير الدينية».

وعنه أيضاً:

- «رافضة هذه الأزمان مرتدون عبدة أوثان... لكن إذا أُلزموا بالإسلام والتزموه، وتركوا الشرك ظاهراً، فالظاهر أن حكمهم حكم المنافقين».

ومن الفتاوى التي أصدرها الشيخ عبد الرحمن البراك رداً على سؤال من سأل: «ما حكم دفع زكاة أموال أهل السنة لفقراء الشيعة؟»:

- «لقد ذكر العلماء في مؤلفاتهم في باب أهل الزكاة أنها لا تدفع لكافر... والرافضة بلا شك كفار... وعلى هذا، فإن من وُكِّل في تفريق الزكاة حُرِّم عليه أن يعطي منها رافضياً».

وفي لقاء «الباب المفتوح» أيضاً أفتى الشيخ ابن عثيمين رداً على سؤال سائله: «رجل عاش مع الرافضة مدة من الزمن... هل يجوز أن يسلم عليهم وهل يجوز أكل طعامهم وشرب مائهم؟».

- «الجواب: هؤلاء الرافضة الذين يسكن معهم يجب عليه أولاً أن يناصحهم ويبين لهم أن ما هم عليه ليس بحق، فإذا عاندوا ولم يتقبلوا الحق فإنه يتركهم ولا يجلس معهم... ولا يزورهم».

ومما أفتى به الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ:

- «مؤاكلة الرافضي والانبساط معه وتقديمه في المجالس والسلام عليه لا يجوز، لأنه موالاة ومودة، والله تعالى قطع الموالاة بين المسلمين والمشركين بقوله: {لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء}... أما مجرد السلام على الرافضة

ومصاحبتهم ومعاشرتهم مع اعتقاد كفرهم وضلالهم فخطر عظيم وذنب وخيم يُخاف على مرتكبه من موت قلبه وارتكاسه».

ومن فتاوى عبد الله بن جبرين في «لقاء الباب المفتوح»:

«سؤال: أحسن الله إليكم، أنا موظف في أحد الأجهزة الحكومية، ويوجد في القسم الذي أعمل فيه حوالي خمسة أشخاص من الرافضة فكيف يمكنني التعامل معهم بصفتي مشرفاً عليهم؟

«الجواب: يكثر الابتلاء بهم في كثير من الدوائر من مدارس وجامعات ودوائر حكومية. في هذه الحال نرى إذا كانت الأغلبية لأهل السنة أن يظهروا إهانتهم وإذلالهم وتحقيرهم، وكذلك أن يظهروا شعائر أهل السنة، فيذكروا دائماً فضائل الصحابة والترضي عنهم.. لعلهم أن ينقمعوا بذلك وأن يذلوا ويهانوا وتضيق بذلك صدورهم ويبتعدوا. أما معاملتهم فيعاملهم الإنسان بالشدة، فيظهر في وجوههم الكراهية ويظهر البغض والتحقير والمقت لهم، ولا يبدأهم بالسلام ولا يقوم لهم ولا يصافحهم».

ورداً على سؤال مجموعة من الموظفين يعملون في دائرة حكومية ويعمل معهم موظف من «الرافضة»: «ما حدود العلاقة الشرعية مع هذا الموظف؟ هل يعامل معاملة المسلمين في السلام ورده والتهنئة بالأعياد وغيرها من شعائر الإسلام؟» أجاب ابن جبرين:

- «لا بد من إظهار مقته وتحقيره وبغضه وإهانته، ولا يجوز تهنئته ولا بدؤه بالسلام، وإذا سلم يرد عليه: «وعليكم»، والأولى الحرص على التضييق عليه حتى يشعر من نفسه بالصغار والذل والاحتقار من أهل السنة».

بل إن ابن جبرين يذهب في فتوى أخرى إلى أبعد من ذلك فيقول بوجوب الجهاد ضد الشيعة من حيث هم شيعة، مقدماً بذلك الأساس النظري للحرب الأهلية بين كبريي طوائف الإسلام، وإن شرط فتواه «الجهادية» بميزان القوى. فرداً على سؤال: هل يجوز الجهاد بين فئتين من المسلمين؟ أجاب: «إن كان لأهل السنة دولة وقوة وأظهر الشيعة بدعهم وشركهم واعتقاداتهم، فإن على أهل السنة أن يجاهدوهم بالقتال... وإذا لم تكن لأهل السنة قدرة على قتال المشركين والمبتدعين، وجب عليهم القيام بما يقدرون عليه من الدعوة والبيان».

ومن هذا المنطلق «الجهادي» كان طبيعياً أن يفتي ابن باز بعدم جواز التقريب بين السنة والشيعة. فرداً على السؤال التالي: «من خلال معرفة سماحتكم بتاريخ الرافضة، ما هو موقفكم من مبدأ التقريب بين أهل السنة وبينهم؟» أجاب: «التقريب بين الرافضة وبين أهل السنة غير ممكن، لأن العقيدة مختلفة. فعقيدة أهل السنة والجماعة توحيد الله وإخلاص العبادة لله... ومحبة الصحابة جميعاً والترضي عنهم والإيمان بأنهم أفضل خلق الله بعد الأنبياء... والرافضة خلاف ذلك. فلا يمكن الجمع بينهما. فكما أنه لا يمكن الجمع بين اليهود والنصارى والوثنيين وأهل السنة، فكذلك لا يمكن التقريب بين الرافضة وبين أهل السنة لاختلاف العقيدة»[68].

68. إن مسألة التقريب بين السنة والشيعة ستكون واحدة من الجبهات الرئيسية التي ستخوض عليها النيو- وهابية حربها الطائفية ضد الشيعة. وقد أمكن لنا أن نحصي نحواً من عشرة كتب -فضلاً عن عشرات المقالات- في التصدي لدعوى التقريب باعتبارها مناورة، بله مؤامرة شيعية وقع في حبائلها بعض ذوي النية الطيبة من مفكري السنة. ومن أهم هذه الكتب أيلتقي النقيضان؟ لمحمد مال الله و مسألة التقريب بين السنة والشيعة لناصر القفاري.

لكن إذا تجاوزنا نطاق الفتاوى الشرعية الخالصة، التي لها في المملكة السعودية مفعول القانون، إلى ما يمكن أن نسميه بالفتاوى الإيديولوجية ذات المفعول التحريضي الشديد السُّمية، فإن الصورة التي تحضر إلى أذهاننا ليست صورة عزل من طبيعة غيتوية ، بل استئصال أو دعوة إلى

الاستئصال من طبيعة هولوكوستية . وحسبنا الشواهد التالية من الكتابات الرائجة اليوم في الأوساط النيو-وهابية:

- «دين الشيعة مختلف كلياً عن الإسلام» (محمد مال الله: الشيعة والمتعة).

- «قد تضافرت الأدلة النقلية والعقلية والمرئية على أن الشيعة الروافض الاثني-عشرية طائفة شرك وردة، خارجة عن ملة الإسلام، دينهم يقوم على الكذب والتكذيب والحقد الدفين على الإسلام وأهله» (عبد المنعم حليمة: الشيعة الروافض طائفة شرك وردّة).

- «الرافضة طائفة الرفض والشر، وهم في حقيقة الأمر أعداء لأهل السنة، أولياء للكفار، لا يتورعون أبداً عن إشعال نار الفتنة بين المسلمين... وأنت يا أخي المسلم... لو بحثت وتقصيت فلن تجد على هذه الأرض طائفة تعطي الكفر قداسة، وتعظّمه وتعلي قدره وتجعله ديناً غير الرافضة، فهم أكذب الناس ورأس مال الرافضة الكذب» (أحمد منيرة: التنبيه والتحذير من الشر المستطير: بحث في حقيقة الرافضة).

- «إن مكمن الخطورة في المذهب الشيعي أنه مذهب قد بُني على الحقد والعداوة للمسلمين بذرائع متعددة، وعلى تحيُّن الفرص للطعن والقتل ومدّ اليد لأعداء المسلمين» (عبد الرحمن دمشقية: التكفير عند الرافضة).

- «إن التقريب بين السنة والشيعة مستحيل إذ كيف يمكن الجمع بين الحق والباطل، والإيمان والكفر، والنور والظلام؟» (عبد الله الموصلي: حتى لا ننخدع ، المعروف أيضاً باسم: حقيقة الشيعة) .

- «شُبهة لا بد من الردّ عليها وهي أننا والشيعة الرافضة أهل كتاب واحد، ونتبع نبياً واحداً، ونستقبل قبلة واحدة... وهذه مسألة أُبتلينا بها في هذه الأزمنة، فخرج علينا دعاة التقريب من كل مكان يدعون إلى التقريب بين السنة والشيعة، وقد يكون هذا الأمر هيناً إن صدر من شخص لا تأثير لفكره على الأمة، وأما إن صدر من اتجاهات إسلامية لها وزنها على الساحة الإسلامية فتلك هي المصيبة العظمى... لأن الرافضة يتحدثون في الأمة بلسان الإسلام، لكنهم أصل كل شر وبلاء، بل إنهم أخطر من اليهود والنصارى» (موسى الزهراني في تقديم كتاب: اعتقاد أهل السنة للإمام أبي بكر الرحبي).

- «الرافضة شركهم واضح جلي... أفناهم الله وأبادهم» (محمد صديق القنوجي: الدين الخالص).

- «الخلاف بين الشيعة والسنة هو خلاف بين الكفر والإسلام» (محماس الجلعود: الموالاة والمعاداة).

- «الرافضة أمة ضالة تنتمي إلى الإسلام وما هي بمسلمة» (أبو بكر الجزائري، تقريظ كتاب الرافضة في سطور).

- «الرافضة شر الطوائف وأخبث الفرق... فأبعد الله الرافضة وأقمأهم» (الشيخ المغراوي: من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية).

- «قد أطلّ الرفض على كل بلد من بلاد الإسلام وغيرها بوجهه الكريه، وكشّر عن أنيابه الكالحة، وألقى حبائله أمام من لا يعرف حقائقه، فاغترّ به من يجهل حقيقته» (عبد الله الغُنيمان في تقديمه مختصر منهاج السنة النبوية).

- «الرافضة هؤلاء المجرمون الأفاكون... الذين قام دينهم على التقية والكذب... وهم مع كل عدو لهذه الأمة عبر تاريخها الطويل» (علي بن نايف الشحود: الرد على أصول الرافضة).

- «الرافضة أعداء الإسلام في كل مكان... لا زالوا مستمرين في الكيد والتخطيط للنيل من أهل السنة والجماعة، يحملهم على ذلك الكره والحسد والحقد الدفين على أهل الدين الحق» (عبد الأحد الحربي، تقديم كتاب الرافضة في سطور).

- «الروافض خُونة ليس لهم دين ولا ذمة ولا إمام ولا بيعة، ولا يشهدون جمعة ولا جماعة، وقد كانوا سبباً في سقوط الدولة الإسلامية في بغداد، يتولّون المشركين وأهل الكتاب، ويعاونونهم على المسلمين» (سليمان بن ناصر العلوان: الاستنفار للذبّ عن الصحابة الأخيار).

- «إن مؤسسي مذهب الرافضة -ولا شك أنهم من الزنادقة الحاقدين على الإسلام- جعلوا من عقائد الرافضة تكفير أهل السنة والقول بنجاستهم واستباحة دمائهم وأموالهم وتحريم الجهاد معهم، فصار الرافضة بسبب ذلك بلاء عظيماً على الإسلام وشراً كبيراً فاق ضرر من لا ينتسب إلى الإسلام أصلاً... وتاريخ الرافضة أسود، فإنهم لم ينصروا الإسلام يوماً ولا فتحوا بلاداً ولا دفعوا عدواً، بل العكس هو الصحيح، فجهادهم دائماً ضد أهل السنة في القديم والحديث» (غالب الساقي: فوائد من ردود الشيخ عثمان الخميس على الشيعة).

- «هؤلاء أنصار التتار والمغول وأنصار الصليبيين والاستعمار، يظهرون من جديد، ينصرون كل عدو للإسلام والمسلمين، وينفذون بأيديهم كل ما عجز عنه غيرهم من أعداء الإسلام والمسلمين» (سعيد حوى: الخميني شذوذ في العقائد شذوذ في المواقف).

- «إن الهدف [=عند الشيعة] هو القضاء على الإسلام، خصم اليهودية والمجوسية وعدو كل شرك ووثنية، وإن الغاية هي إعادة دولة المجوس الكسروية... وفي هذه الرحم المشؤومة[69] تخلّق شيطان الشيعة، وعلى هذا الأساس وضعت عقائد الشيعة وسُنَّ مذهبها، فكان ديناً مستقلاً عن دين المسلمين» (الشيخ أبو بكر جابر الجزائري: هذه نصيحتي لكل شيعي).

69. يقصد رحم «اليهودي» عبد الله بن سبأ. وهنا قد تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الحديثة تشكك في الوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ وتؤكد على التوظيف الإيديولوجي لأسطورة يهوديته في سياق الصراع السياسي والإيديولوجي بين مختلف الفرق الإسلامية، السنية منها والشيعية على حد سواء. بل إن علي الوردي في كتابه وعاظ السلاطين وكامل مصطفي الشيبي في كتابه الصلة بين التصوف والتشيع يذهبان إلى أن عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء ليس أحداً آخر سوى الصحابي عمار بن ياسر الذي كان هو الآخر، مثله مثل ابن سبأ المنحول، يمنياً ويكنى باسم ابن السوداء.

- «تحت ظل الرفض تجمعت الشعوبية والأهواء والكيد للإسلام، فأدخلت على الإسلام الطامات... ومن خلال الرفض والأهواء بثت الشعوبية الحاقدة على العرب والإسلام سمومها... والحاقدون على الإسلام لم يجدوا شيئاً يبثون فيه سمومهم ويخرجون الناس من الإسلام كمثل العمل تحت شعار الرفض» (الشيخ سعيد حوى في تقديمه كتاب محمد البنداري: التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي).

- «بين غضون هذه الدراسة بيّنا ضلالات الشيعة الاثني عشرية حتى لا يغترّ أحد بدعاويهم الساقطة، ولا يقذّر قلبه بمحبتهم وموالاتهم، ويعلم أنه لا سبيل للاجتماع بهم أو التقارب معهم» (أحمد فريد: الفوائد البديعة في فضائل الصحابة وذم الشيعة).

- «الرافضة يحيكون المؤامرات ضد المسلمين... ومن أجل كشف هذه الحقيقة قمت بتأليف هذا الكتاب... عن تاريخ الباطنيين الرافضة وبيّنت أن دعوتهم هي نفس دعوة المجوس، وتحدثت عن القائمين على هذه الدعوة وكيدهم للإسلام والمسلمين، وكيف كانوا ضد الإسلام والمسلمين» (عبد الله محمد الغريب: وجاء دور المجوس).

- «إن الباعث على إعداد هذا الكتاب هو ما لوحظ من زيادة نشاط الدعوة للشيعة الاثني عشرية.. ولِما حصل من غفلة كثير من عوام المسلمين عن خطر هذه الفرقة على الدين الإسلامي» (صالح الرقب: الوشيعة في كشف شنائع وضلالات الشيعة).
- «من بواعث إعداد هذا الكتاب ما لوحظ في الآونة الأخيرة من زيادة في النشاط إلى الدعوة للشيعة الإمامية في عديد من الدول المسلمة السنية، وساعد الشيعةَ في ذلك جهلُ كثير من عوام المسلمين وغِفلتهم عن خطر هذه الفرقة على الدين الإسلامي، وما في عقيدتها من كفريات وبدع وضلالات... وتعد الرافضة اليوم من أخطر المذاهب على الأمة وأشدها فتنة، وخاصة مع دعوتهم الكاذبة إلى التقريب بين السنة والشيعة» (وليد نور: الردود السلفية على الشيعة الإمامية).
- «آخر من يطالب بالتحلي بالأخلاق الإسلامية هم الرافضة لأنهم أبعد الناس عنها قولاً وفعلاً، فإن دينهم يقوم على السب والشتم واللعن» (الشيخ عبد الرحمن السحيم: الإجابات الجلية عن الشبهات الرافضية).
- «الرافضة زناة يعيشون بين المسلمين، ويحملون اسم الإسلام... وإباحيتهم شاملة» (ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة).
- «الرافضة بما هم عليه الآن من العمل والمعتقد ليسوا من المسلمين في شيء، ولا يطلق عليهم اسم الإسلام إلا جاهل أحمق لا يدري ما يقول» (عبد الله المطلبي: الرافضة وخرافة عيد الغدير).
- «الشيعة هم ثغرة الخيانة والغدر التي دائماً تكون السبب في هزيمة الأمة الإسلامية وانتكاسها» (عماد علي حسين: خيانات الشيعة).
- «لقد تحول التشيع إلى وكر للحاقدين والناقمين والمرتدين عن الإسلام» (جمال بدوي: الشيعة قادمون).
- «الشيعة المارقة الرافضة ما زالوا يفتكون بالإسلام وأهله منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً مستخدمين أخبث فنون المكر والكيد والكذب والتزوير» (عبد الله إسماعيل في تقديم كتاب: حتى لا ننخدع).
- «لا يخفى أن هذا العصر شاع فيه الإلحاد والزيغ والفسوق والطعن في الإسلام، وانتشرت الفتن، وأخطر هذه الفتن وأخبثها فتنة الرفض والتشيع» (وليد كمال شكر: عقيدة الشيعة وتاريخهم الأسود).
- «من أعظم المنكرات خطراً وأفسدها للإيمان وأضرها على الدين فتنة الشيعة الروافض» (محمد عبد الستار التونسوي: بطلان عقائد الشيعة).
- «في هذا الزمان، وبعد قيام دولة الرافضة، ازداد خطر الشيعة واستفحل ضررهم وتفاقم شرهم في غفلة من أهل السنة» (أبو محمد الحسيني: أوجز الخطاب في بيان موقف الشيعة من الأصحاب).
- «لقد أطل الرفض على كل بلد من بلاد الإسلام وغيرها بوجهه الكريه، وكشر عن أنيابه الكالحة، وألقى حبائله أمام من لا يعرف حقيقته... والغالب على مذاهب أهل البدع والأهواء أنها تتراجع عن الشطح وعظيم الضلال ما عدا مذهب الرفض، فإنه يزداد بمرور الأيام تطرفاً وانحداراً» (الشيخ عبد الله غنيمان: مختصر منهاج السنة).
- «أما أن اليهود والنصارى والمشركين وسائر الكفار أعداء للإسلام والمسلمين فهذه حقيقة يقررها الإسلام ويدركها كل من تمسك بإسلامه ودينه... ولكن هناك أيضاً أعداء آخرون خطرهم كبير وشرهم عظيم، يظهرون الغيرة على الدين وهم يحطمونه، يتحدثون باسم الإسلام وهم أعداؤه... هم المنافقون المجرمون الذين يصافحون بيد ويطعنون بالأخرى، يتحدثون باسم الإسلام

وهم أعداؤه... طائفة رداؤها النفاق وشعارها الكذب ودينها اللعن والتكفير للصحابة... إنهم طائفة الشيعة الرافضة» (شحاتة محمد صقر: الشيعة هم العدو فاحذرهم).

- «جميعنا الآن سمع بشرور شيعة المجوس وفعلهم بأهل السنة في العراق وما يفعلونه من إبادة عرقية بمناصرة الصليب لهم، وهذا ليس بالغريب عنهم، فهو حالهم من قديم الأزل: إبادة السنة ولو حالفوا إبليس اللعين في سبيل تحقيق ذلك» (شيعة ممدوحة وأشياع مذمومة لأحمد السعيد العزيزي).

- «الأيدي اليهودية هي وراء الشيعة الإمامية» (سالم البهناوي: السنة المفترى عليها).

- «صدق ما قاله بعض العلماء حينما قال: التشيع بذرة نصرانية ، غرستها اليهودية، في أرض مجوسية» (الشيخ سفر عبد الرحمن الحوالي: الباطنية).

- «إن من أخطر الأساليب التي اتبعها اليهود في كيدهم للمسلمين زعزعة العقيدة في نفوسهم، وما ابتلي المسلمون بأعظم مما ابتلوا به من قيام الرافضة والباطنية اللتين هما نتاج المخططات اليهودية» (الشيخ عبد الله الجميلي: بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود).

- «إن الشيعة ليست إلا لعبة يهودية ناقمة على الإسلام وحاقدة على المسلمين» (الشيخ إحسان إلهي ظهير: الشيعة والسنة)[70].

70. إحسان إلهي ظهير داعية باكستاني ذو منزع وهابي كان يرأس -قبل اغتياله عام 1986- جمعية أهل الحديث في لاهور بباكستان، وكان متخصصاً في المنافحة الإيديولوجية ضد الفرق الإسلامية غير السنية، ولاسيما منها الشيعية حتى لُقّب بـ «قاهر الروافض». وقد كان له إسهام كبير في التأسيس النظري لدعوى الأصل اليهودي للشيعة، وعرف كتابه الذي طوّر فيه هذه الدعوى رواجاً كبيراً إذ ترجم إلى جميع اللغات التي يتكلم بها مسلمو العالم، وبلغ عدد النسخ التي بيعت من ترجمته الإنجليزية أكثر من نصف مليون. وإذا علمنا أن الإنجليزية هي اللغة الرسمية لجمهورية باكستان الإسلامية، وأن الشيعة يمثلون 20% من سكانها، فلنا أن ندرك مدى سمّية مفعول تلك الدعوى ومدى إسهامها في تأجيج الصراع الطائفي بين سنة باكستان وشيعتها على نحو ما تطالعنا به الفضائيات بين الحين والآخر من مشاهد أعمال عنف وقتل ونسف وإحراق لمساجد كلتا الطائفتين وفق النمط «العراقي»، وإن بصورة «غير متكافئة»، نظراً إلى أن شيعة باكستان، على عكس شيعة العراق، يمثلون الأقلية لا الأغلبية.

وعلى كل حال ليس إحسان إلهي ظهير ظاهرة منفردة. فالأدبيات المعادية للشيعة والممولة بالدولارات النفطية تعرف في باكستان رواجاً، أو بالأحرى ترويجاً كبيراً. ففي العقدين الأخيرين من القرن العشرين بلغ المعدل السنوي لتلك الأدبيات ستين كتاباً في العام الواحد، والحجم السنوي للنسخ المطبوعة 30 مليون نسخة.

- «لقد تفاقم كيد روافض عصرنا وخفي على كثير من المسلمين أن أعمالهم وجرائمهم إنما تصدر عن اعتقاد... وأسأل الله أن يبصر المسلمين بحقيقة أعدائهم ويرد كيد الباطنيين والزنادقة في نحورهم» (عبد الله الغفاري: بروتوكولات آيات قم).

- «أتعرفون يا ورثة محمد أية جريمة بشعة ترتكبونها إذا منحتم التشيع فرصة العيش أو هيأتم له أسباب الحياة؟» (ابراهيم الجبهان: تبديد الظلام وتنبيه النيام إلى خطر الشيعة على الإسلام والمسلمين).

ولعل أوفى تلخيص لكل هذه المطاعن النيو-وهابية على الشيعة والمذهب الشيعي هو ذاك الذي يقدمه شريف الراجحي في مقدمة كتابه: كلمات وأشعار في ذم الرافضة الكفّار الفجّار . ونحن نثبته بتمامه لأنه، فضلاً عن كونه بيان اتهام شامل، يقدم نموذجاً ناجزاً لما نسميه ثقافة الفتنة و لاهوت أبلسة الآخر :

«إن الأمة الإسلامية تواجه اليوم أخطاراً كثيرة وفتناً عظيمة، وإن المسلمين في هذا الزمان محاطون بأعداء كثر وبأساليب إيذاء وإبعاد عن الدين غاية في الدهاء والمكر...

«وإن من الفتن والأخطار التي أصبنا بها، وتغافلنا عنها، وغضضنا الطرف عن شرورها وقبائحها، فتنة وخطر الشيعة الرافضة، الذين بدت البغضاء من أفواههم وكتبهم وأشرطتهم ونشراتهم، وما تخفي صدورهم أكبر، الذين يشهد التاريخ قديماً وحديثاً بفسادهم وإفسادهم وكفرهم ونفاقهم، الذين ما سنحت لهم فرصة إلا وكانت أسلحتهم موجهة إلى أجساد أهل السنة، يستحلون قتلهم، بل ودينهم، يحثهم على ذلك ويرصد لهم الأجور العظيمة، وينتهكون أعراضهم، ويرون أموالهم وأملاكهم غنيمة لهم، والأمثلة على هذا كثيرة، لو استنطقت التاريخ لنطق بها والبكاء ملء عينيه، منها ما جرى للخلافة العباسية في بغداد، وما جرى في زماننا في إيران ولبنان وأفغان، وغيرها وغيرها، مما تشيب لهوله الولدان، وتصعق لسماعه الأبدان، فتيات تسبى ويدنس عرضها، ورجال تقتل ويمزق لحمها، وأطفال تذبح ولم ينمُ فؤادها، والذنب كله أنهم من أهل السنة.

«إن الرافضة -قبحهم الله- أعداء للإسلام والمسلمين، وأتباع للشياطين، وعملاء لكل عدو للدين، يتظاهرون بالإسلام وهم كافرون، وأنهم يدافعون عنه، وهم له يهدمون، ويتنادون ويتباكون على الوحدة الوطنية، وهل مزقها إلا هم!! إذا كانوا مزقوا الوحدة الإسلامية، وآذوا رسول رب البرية -عليه صلوات الله وسلامه- وكفروا الصحابة -رضي الله عنهم- وكفروا بعض أمهات المسلمين -رضي الله عنهن أجمعين- وفعلوا من القبائح والفضائح ما أزكم الأنوف نتنه، وقتلوا الحجيج في مكة المكرمة، واقتلعوا الحجر الأسود، إلى غير ذلك من المخازي والسوء -قديماً وحديثاً- فهل بعد ذلك نصدق أقوالهم، وننسى ونتناسى أفعالهم!!

«إن الرافضة -لعنهم الله- قد انتشروا في كثير من المؤسسات -الحكومية والأهلية- فدخلوا التعليم، فمنهم المدير والمديرة، والمدرس والمدرسة، والكاتب والكاتبة، ودخلوا الجيش، فتجدهم في البحرية والدفاع والحرس الوطني، ودخلوا الصحافة، ودخلوا التمثيل، ووظفوا في الدوائر الحكومية المدنية كالأحوال المدنية، ووزارة الصحة، وغيرها، وفتحت لهم الجامعات أبوابها، وأما التجارة فهم من أسيادها. وكل هذا التمكين لهم لا يزيدهم إلا حقداً وبغضاً لأهل السنة حكاماً ومحكومين.

«إن الرافضة -خذلهم الله- كالسرطان الذي يسري في الجسد، فإن كافحته في البداية فقد يمكنك القضاء عليه، وتفادي آثاره، وإن تركته وشأنه فإنه في النهاية سيقضي عليك، وإن قدَّر أنه لم يتعجل في ذلك، فإنه سيسلبك صحتك وراحتك، وهناءك ونعمتك، وأمنك وقوتك، ولكنه في النهاية وبعد أن يتلذذ بتعذيبك واللعب بك، سيهلكك غير متأسف عليك!».

ولنختم هنا -قبل أن ننتقل إلى الحرب الكلامية على الجبهة الشيعية المقابلة- ببيان أن هذا الملف الذي قدمناه عن الحرب المشنونة على جبهة من يعتبرون أنفسهم ناطقين بلسان أهل السنة لم نستقرئ عناصره ولم نستخرجها من كتب مطبوعة، بل من نصوص مرقونة على شبكة الإنترنت. وذلك أصلاً سيكون حال الملف الشيعي. والأمر جدير بأن نتوقف عنده، ولو لهنيهة. ذلك أن المقادير الجيولوجية شاءت أن يكون معقلا الإسلام الوهابي والإسلام الخميني غنيين غنى فاحشاً بحقول النفط. وهذا الغنى ترجم عن نفسه، في جملة ما ترجم، بقدرة لا تضاهى على السبق إلى توظيف التكنولوجيا الأنترنتية في خدمة السياسات الإيديولوجية لكل معقل من المعقلين. وعلى هذا فإن المئات من المواقع، الموصوفة بأنها إسلامية والمموَّلة من كلا الجانبين، قد بكّرت بالظهور على الشبكة واحتلت مساحات افتراضية شاسعة وعبأتها بآلاف وآلاف من الكتب والمقالات والفتاوى والملفات الهجومية أو الدفاعية التي تخدم الهدف، الثقافي في الظاهر والطائفي في الواقع، الذي من أجله أنشئت تلك المواقع وأُنفق عليها ما أُنفق من أموال طائلة. والحال أن محرري هذه المواقع، الناسبة نفسها إلى أهل السنة أو أهل الشيعة، يخوضون من كلا الجانبين حرب خنادق أو حرب

شوارع إلكترونية حقيقية[71]. وعلى هذا النحو فإن ثقافة الفتنة لم تعد محصورة برفوف المكتبات ومتون الكتب وفقهاء النصوص وقرائها، بل صارت في متناول الجميع ضد الجميع في عالم مفتوح إلكترونياً ومغلق عقائدياً ومذهبياً. وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع أن نقول إنه بالإضافة إلى الحرب الأهلية العراقية التي بات في مستطاع كل مشاهد تلفزيوني أن يتتبع مجراها اليومي، ثمة حرب «عراقية» أخرى، ومن طبيعة وشراسة مماثلتين، تدور على الشبكة، ولكن بمفعول فوري هذه المرة، وحسب الطلب والهوى. إذ يكفي أن تُضرب كلمة «رافضي» أو «ناصبي» على محركات البحث الإلكترونية حتى تنهال على طالبها، حسب هواه الطائفي، آلاف الأقوال والأهاجي المتبادلة، من كلا الجانبين، كطلقات الرصاص التي كل هدفها أن تصيب من العقل مقتلاً[72].

71. لنا أن نلاحظ أن النيو-أصوليين، على مختلف اتجاهاتهم، يتقنون التعامل مع التكنولوجيا الإلكترونية وغير الإلكترونية. ذلك أن التكنولوجيا محايدة بطبيعتها، ولا يحتاج التعامل معها إلى عقل نقدي، هو أول وأكثر ما يفتقر إليه الأصوليون الجدد.

72. سنسوق فيما يلي نموذجين من هذه الحرب الإلكترونية الدائرة اليوم بين عشرات وعشرات من المواقع على الشبكة. الأول من موقع «طريق الإسلام» السني، والثاني من موقع «منتديات السادة» الشيعي. فتعليقاً على مقالة نشرها الموقع الأول لحسين الموسوي تحت عنوان «نظرة الشيعة إلى أهل السنة» وردت من القراء من مصر والسعودية والكويت وبريطانيا وألمانيا التعليقات التالية:

- الشيعة أهلكهم الله.

- الله ينتقم منهم.

- الله قادر على أن ينزعهم من الأرض.

- الله أقدر على أن يجعلهم أعجاز نخل خاوية.

- اللهم خذهم أخذ عزيز مقتدر.

- دين التشيع أبشع وأحقد الأديان لدين الإسلام.

- اللهم أهلك الشيعة وفتت جمعهم.

- اللهم أهلك شيعتهم وانصر جندك.

وتعليقاً على وثيقة مزورة ضد الشيعة كشف عنها النقاب الموقع الثاني جاءت من القراء التعليقات التالية:

- النواصب في دمهم يجري التزوير والتدليس.

- أسلوب وقح من أساليب النواصب الأنجاس عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

- أحسنتم يا سيدي لفضحكم ألاعيب النواصب المخجلة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أصلهم المنحط.

- هذه تصرفات النواصب الخبيثة لعنهم الله وهذا يكشف مدى غبائهم وانحطاط أخلاقهم، وأساساً لا أخلاق عندهم.

- النواصب يا إخوتي الكرام لا أخلاق لهم ولا دين، لعنة الله عيهم إلى يوم الدين.

- مهما طال الوقت أو قصر سيظهر الحق وسوف يُزهقون ويُزهق الباطل معهم ويدحرون بإذن الله تعالى، والله يردّ كيدهم في نحرهم.

ب ـ الحرب على الجبهة الشيعية

كما اختار أهل السنة أن يخوضوا حربهم ضد الشيعة تحت كناية الروافض، كذلك اختار أهل الشيعة أن يخوضوا حربهم ضد السنة تحت كناية النواصب. ولئن كانت وضعية أهل السنة كأكثرية حاكمة أو غالبة قد أتاحت لبعض الناطقين بلسانهم أن يخرجوا أحياناً من التلميح إلى التصريح وأن يسمّوا الخصوم باسمهم كشيعة، فإن وضعية أهل الشيعة كأقلية محكومة أو مغلوبة على أمرها[73] جعلت الناطقين بلسانهم يلتزمون التزاماً شبه مطلق بالتكنية دون التسمية بالاسم، وهذا ما أعطى لفظ «النواصب» تعددية دلالية لا يحظى بمثلها لفظ «الروافض» ذو الدلالة الهجائية الأحادية بالأحرى. أضف إلى ذلك أن لفظ «الروافض» حافظ في الأدبيات السنية على قيمة استعمالية خالصة ولم يجرِ التأسيس له كمفهوم نظري، وهذا على عكس لفظ «النواصب» الذي أُخضع في الأدبيات الشيعية لعملية تنظير مفهومي ومراكمة دلالية كما سنرى في الحال.

73. فيما خلا الحقبة المتأخرة المتمثلة بالعهد الصفوي حيث انقلبت جدلية الأكثرية والأقلية لصالح الشيعة.

وبالفعل، إن تحديد معنى «النواصب» يحتل باباً شبه ثابت في الأدبيات الشيعية، هذا إن لم تُفرد له كتبٌ بكاملها نظير الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب لحسين آل العصفور البحراني. وقد كان التعريف الأبكر ظهوراً والأكثر تداولاً هو ذاك القائل إن الناصب هو من ينصب العداوة لأهل البيت. ولكن قصور هذا التعريف ما لبث أن برز بوضوح في سياق الفتنة الطائفية المتصلة في بغداد ومدن أخرى ما بين القرنين الرابع والسابع الهجريين، وكذلك في سياق الحرب الكلامية والردود المتبادلة بين متكلمي السنة والشيعة. فصحيح أن معاداة أهل البيت ممثلين بعلي بن أبي طالب وجدت تعبيرها الأول في وقعتي الجمل وصفين اللتين قادهما عائشة ومعاوية ثم في وقعة النهروان التي قادها الخوارج، وصحيح أن معظم الخلفاء الأمويين -ومن بعدهم بعض خلفاء بني العباس- شنوا حروباً متوالية ضد أهل البيت وضد الطالبيين عموماً. ولكن نزعة العداء المباشر لأهل البيت -كما أسسها معاوية بن أبي سفيان من خلال طقس لعن «أبي تراب» على منابر المساجد[74] -طويت صفحتها مع قيام العهد العباسي، ولم تجد انعكاساً نظرياً لها في أدبيات أهل السنة التي كانت «سنّيّتها» بالذات تُلزمها -إلا في حالات استثنائية- بتوقير أهل البيت بوصفهم أحفاد الرسول وذريته من بنته فاطمة. ومن هنا بات من المحتم توسيع مفهوم النصب ليتعدى أهل البيت إلى معاداة شيعة أهل البيت. وذلك ما وجد ترجمة مباشرة له في الحديث الذي نسبه الشيخ الصدوق بن بابويه القمي (تـ 381هـ) في كتابه علل الشرائع إلى الإمام السادس جعفر الصادق. فنقلاً عن عبد الله بن سنان قال الصادق: «ليس الناصب من نصَب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا وأنكم من شيعتنا».

74. الواقع أن معاوية لم يكتفِ بالأمر بلعن علي بن أبي طالب، بل أمر أيضاً عماله حسبما يروي الطبري في تاريخه «ألا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة»، كما أمر حسب ما يذكر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة «بحرمان كل من عُرف منه موالاة عليّ من العطاء وإسقاطه من الديوان والتنكيل به وهدم داره».

وهذا التعريف الموسع للنصب هو ما تبناه الشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني عندما قال في كتابه روض الجنان: «إن الناصبي هو الذي نصب العداوة لشيعة أهل البيت (ع) وتظاهر في القدح فيهم كما هو حال أكثر المخالفين لنا في هذه الأعصار في كل الأمصار»[75].

75. توكيداً لهذا التوسيع لمعنى الناصب ليتعدى معاداة أهل البيت إلى معاداة شيعتهم سيلاحظ نعمة الله الموسوي الجزائري في كتابه الأنوار النعمانية أنه مما «يؤيد هذا المعنى أن الأئمة (ع) وخواصهم أطلقوا لفظ الناصبي على أبي حنيفة وأمثاله، مع أن أبا حنيفة لم يكن ممن نصب العداوة لأهل البيت، بل له انقطاع إليهم، وكان يُظهر لهم التودد».

وقد قُرن هذا التعريف الموسع بآخر مقيّد ينصّ على أن الناصب هو كل من يقدم أبا بكر وعمر بن الخطاب على علي بن أبي طالب في الخلافة. والدليل الذي يساق على ذلك هو الحديث المنسوب إلى الإمام أبي الحسن الثالث علي بن محمد الهادي. فقد روى ابن إدريس في السرائر مسنداً إلى محمد بن عيسى أنه قال: «كتبت إليه (ع) أسأله عن الناصب هل أحتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديم الجبت والطاغوت[76] واعتقاد إمامتهما؟ فرجع الجواب: من كان على هذا فهو ناصب»[77].

76. مفردتان قرآنيتان تلقِّب بهما الأدبيات الشيعية أبا بكر وعمر بن الخطاب.

77. الواقع أن بعض المصادر الشيعية التي تورد هذا التعريف للناصب على لسان الإمام العاشر تعززه بحديث منسوب إلى الرسول نفسه. وهكذا روى قطب الدين الراوندي في شرح نهج البلاغة عن «النبي أنه سئل عن الناصب بعده فقال: من يقدم على عليّ غيره».

وعلى هذا النحو يجمع يوسف البحراني مصنف الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة بين التعريفين فيقول: «المستفاد من هذه الأخبار أن مُظهِر النصب المترتب عليه الأحكام [= أحكام الكفر والنجاسة] الدليل عليه تقديم الجبت والطاغوت أو بغض الشيعة من حيث التشيّع. فكل من اتصف بذلك فهو ناصب تجري عليه أحكام النصب».

وبديهي أن معيار التقديم والتأخير لو اعتُمِد وحده لكان الخلاف على أولوية الخلافة رُدّ إلى محض بعده التاريخي، وهو بُعد قابل للتقادم ككل ما هو تاريخي. والحال أن متكلمي الشيعة يستنبتون لهذا المعيار بُعداً لاهوتياً من خلال ربطه بضرورة الإيمان بـ «النص»، وتحويله بالتالي إلى أصل من أصول الدين. والنص المعني هنا هو النص على إمامة علي في يوم غدير خُم من قبل الرسول قبيل وفاته بأشهر[78]. هكذا كان الشيخ ابن نوبخت قد قال في كتابه فُص الياقوت: «دافعو النص كفرة عند أصحابنا». ومن بعده قال العلامة الحلي في شرح التجريد: «أما دافعو النص على أمير المؤمنين (ع) بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد (ص) فيكون ضرورياً أي معلوماً من دينه ضرورةً، فجاحده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان». وبناء على ذلك يضيف العلامة الحلي في كتابه المنتهى: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد عُلم ثبوتها من النبي (ص) ضرورة، والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً». وسيستعيد المولى محمد صالح المازندراني في شرح أصول الكافي التعبير نفسه فيقول: «ومن أنكرها، يعني الولاية، فهو كافر حيث أنكر أعظم ما جاء به الرسول». بل إن القاضي التستري سيذهب في كتابه إحقاق الحق وإزهاق الباطل إلى حد القول بأن «من أعظم أصول الدين إمامة أمير المؤمنين (ع)». وكذلك سيؤكد مصنف الحدائق الناضرة: « إن الولاية معيار الكفر والإيمان... وكافر هو من أنكر الولاية»، وكفره «كفر حقيقي دنيا وآخرةً ولا يجوز إطلاق اسم الإسلام عليه بالكلية». أما مصنف المحاسن النفسانية فسينتهي إلى القول: «أما المنكرون للإمامة، وهم المشار إليهم في الأخبار بالنصّاب، فهم من الكفار الحقيقيين»[79].

78. لا يعتمد الشيعة كـ «نص» حديث غدير خم وحده، بل يعتمدون أيضاً ما يسمى عندهم بآية الولاية، وهي الآية 55 من سورة المائدة: «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» التي تقول مراجعهم إنها نزلت في علي بن أبي طالب. وآية الولاية هذه ينبغي تمييزها عن سورة الولاية التي تقول بعض المراجع الشيعية -أو تُقَوَّل من قبل الخصوم من أهل السنة على نحو ما فعل محب الدين

الخطيب في كتابه الخطوط العريضة - إنها حذفت من المصحف العثماني. وقد جاء في نص هذه السورة على ما يقال: «يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا بالنبي والولي اللذين بعثناهما يهديانكم إلى صراط مستقيم، نبي وولي بعضهما من بعض». والجدال حول هذه السورة مستمر اليوم في المواقع الإلكترونية السنية والشيعية المتحاربة. وبينما تميل المواقع الثانية إلى نفي وجود تلك السورة، وتتهم الخصوم بأنهم هم من اصطنعوا هذه الدعوى ليلصقوا بالشيعة تهمة القول بتحريف القرآن، تؤكد المواقع السنية أن هذا النفي وهذا التخريج هما من قبيل التقية. والجدير بالذكر أن بعض رجال الكهنوت المسيحي تدخلوا بدورهم في هذا الصراع بين السنة والشيعة حول سورة الولاية المحذوفة من المصحف ليوظفوا لحسابهم الخاص دعوى تحريف القرآن على نحو ما فعل الأب يوسف درة الحداد في كتابه الإتقان في تحريف القرآن والقمّص زكريا بطرس في تلفزيون «قناة الحياة».

79. الواقع أن حكم النصب لا يطول منكري ولاية الإمام الأول علي بن أبي طالب وحده، بل كذلك منكري ولاية أي إمام آخر من الأئمة الاثني عشر. في ذلك يقول مصنف الحدائق الناضرة: «ينبغي أن يُعلم أن جميع من خرج عن الفرقة الاثني عشرية من أفراد الشيعة كالزيدية والواقفية والفطحية ونحوها فإن الظاهر أن حكمهم كحكم النواصب لأن من أنكر واحداً منهم عليهم السلام كان كمن أنكر الجميع. ومما ورد في الأخبار الدالة على ما ذكرنا ما رواه الثقة الجليل أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال قال: «دخلت على أبي عبد الله (ع) فحدثني مليّا في فضائل الشيعة ثم قال: إن من الشيعة بعدنا من هم شر من النصاب. فقلت: جُعِلتُ فداك أليس ينتحلون مودتكم ويتبرؤون من عدوكم؟ قال: نعم. فقلت: جُعِلتُ فداك بيّن لنا لنعرفهم. قال: إنما هم قوم يُفتنون بزيد ويُفتنون بموسى» [هو الإمام السابع موسى الكاظم الذي أوقف بعض الشيعة الإمامة عنده فسموا بالواقفية]. ومما رواه فيه أيضاً: «إن الزيدية والواقفية والنُّصاب بمنزلة واحدة». وروى قطب الدين الراوندي في كتاب الخرائج والجرائح: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي محمد (ع) من أهل الجبل يسأله عمن وقف على أبي الحسن موسى (ع) أتولاهم أم أتبرأ منهم؟ فكتب: لا تترحم على عمك، لا رحم الله عمك، أنا إلى الله بريء منهم، فلا تتولّهم ولا تعدْ مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً، سواء من جحد إماماً من الله تعالى أو زاد إماماً ليست إمامته من الله، إن الجاحد أمر آخرنا... جاحدٌ أمر أولنا، والزائد فينا كالناقص الجاحد أمرنا».

ولئن أوردنا هذا النص على طوله بتمامه فلأنه يضيف بعداً جديداً إلى الإشكالية التي عليها مدار دراستنا هذه. فعلى ضوء هذا النص التكفيري لسائر فرق الشيعة يسعنا القول إن العلمانية ليست ضرورية فقط لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، ولا كذلك لتسوية العلاقات بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد، بل أيضاً لتسوية العلاقات بين الفرق المختلفة داخل الطائفة الواحدة.

والواقع أنه منذ أن تحدد على هذا النحو للناصب معنى متعدد ومتراكب كمبغض لأهل البيت ولشيعة أهل البيت ومنكر لإمامة أي إمام من الأئمة الاثني عشر، بات لـ «النواصب» في الأدبيات الشيعية نصاب لا يقلّ رجاسة عن نصاب كفر «الروافض» في الأدبيات السنية: ألا هو النجاسة . فعلى امتداد ألف سنة، من الكليني في القرن الرابع إلى الخميني في القرن الرابع عشر الهجري، سيتردد في الأدبيات الشيعية بتكرارية لا تتغير فيها سوى التفاصيل الحكم بتنجيس الناصبة. وهكذا يروي الكليني، طبري الشيعة، في الكافي على لسان الإمام السادس أبي عبد الله جعفر الصادق أنه سئل عن الاغتسال بغسالة الحمام فقال: «لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام، فإن فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب وهو شرهما، إن الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب، وإن الناصب أهون على الله من الكلب».

وعلى لسان الإمام السابع موسى الكاظم سيرد الحكم نفسه، ولكن بلفظ مغاير بعض الشيء. فقد أورد المجلسي في بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار أن «أبا الحسن عليه السلام قال: لا تغتسل في البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجُنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم»[80].

80. يقيم الميرزا القمي في غنائم الأيام علاقة ترادف بين ولد الزنا والناصب فيقول: «يمكن أن يكون ولد الزنا في الأخبار كناية عن الناصب، فإن العلم بولد الزنا الحقيقي في غاية الندرة، فلا يناسب الحكم بالجزم بوجود غسالته في المستنقع».

وروى الحر العاملي في الفصول المهمة في أصول الأئمة أن جعفر الصادق قال: «إن نوحاً حمل في السفينة الكلب والخنزير ولم يحمل ولد الزنا، وإن الناصب لنا شر من ولد الزنا»[81].

81. لا ننسَ أن ما يزيد في خطورة هذه الأحكام وقطعيتها وإلزاميتها أنها منسوبة إلى الأئمة أنفسهم. وأقوال الأئمة وأحكامهم هي عند الشيعة القرآن بعد القرآن كما هو معلوم.

وعلى وتر هذا الحكم سيعزف كبار فقهاء الشيعة، ودوماً بالإحالة إلى الأئمة. فالعلامة الحلي سيقول في تحرير الأحكام : «الكافر نجس، وهو كل من جحد ما يُعلم ثبوته في الدين ضرورة، أسواء كانوا حربيين أو أهل كتاب أو مرتدين، وكذا النواصب والغلاة والخوارج». وسيجزم المحقق البحراني في الحدائق الناضرة : «لا خلاف في كفر الناصب ونجاسته وحلّ ماله ودمه وأن حكمه حكم الكافر». وسيؤكد محمد جواد العاملي في مفتاح الكرامة أنه «لا كلام لأحد في نجاسة الناصب» إذ هي «غير خلافية». وسيلزم الميرزا القمي في غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام: «وعلى هذا النحو يكون الناصبي والخارجي كفاراً ومنتحلين للإسلام، ولا خلاف في نجاستهم». وسيصف نعمة الله الجزائري في كتابه الأنوار النعمانية الناصب بـ «أنه نجس، وأنه أشر من اليهودي والنصراني والمجوسي، وأنه نجس بإجماع علماء الإمامية رضوان الله عليهم». وسيقطع آية الله العظمى محمد أمين زين الدين في كتابه كلمة التقوى أن «الخارجي والناصبي نجسان». وسيكرر السيد الخوئي في مصباح النقاهة : «الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى وأهون من الكلب، وإنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا أهلَ البيت لأنجس منه». ولن يتردد آية الله الخميني في كتابه تحرير الوسيلة في أن يفتي: «أما النواصب والخوارج لعنهم الله فهما نجسان بلا توقف». كما سيؤكد الإمام الخوئي: «لا شبهة في نجاسة النواصب وكفرهم». وهذا ما سيخلص إليه أيضاً آية الله السيستاني في التعليقة على العروة الوثقى : «لا إشكال في نجاسة النواصب».

أما قطب الدين البيهقي فسيعود في صباح الشيعة بمصباح الشريعة إلى ربط «النجاسة الناصبية» بـ «النجاسة الكلبية» مؤكداً أن «حكم الذمي والناصب حكم الكلب». ولكن ابن أبي يعفور كان طعن ضمنياً في وقت مبكر في صحة هذا الحكم عندما ذكَّر في الموثقة بأن الإمام جعفر الصادق لم يقم علاقة مساواة في الشرّية بين الكلب والناصبي، بل لجأ إلى صيغة أفعل التفضيل: «إن الكلب نجس عيناً، ولما كان الناصب أشرّ منه لزم أن يكون أنجس منه وأولى بالنجاسة». وإلى مثل هذا الرأي سيذهب في زمن متأخر السيد الخوئي عندما سيؤكد أن نجاسة الناصبي مضاعفة على خلاف نجاسة الكلب التي هي نجاسة من جهة واحدة. وفي ذلك يقول في كتابه التنقيح في شرح العروة الوثقى : «ثم إن كون الناصب أنجس من الكلب لعله من جهة أن الناصب نجس من جهتين، وهما جهتا ظاهره وباطنه، كما أنه نجس من حيث باطنه وروحه، وهذا بخلاف الكلب لأن النجاسة فيه من ناحية ظاهره فحسب»[82].

82. اقتبسنا شاهد الخوئي هذا من كتاب عادل العلوي: زبدة الأفكار في طهارة أو نجاسة الكفار . وهو عبارة عن أطروحة دكتوراه قدمها مصنّفها إلى حوزة قم العلمية، وهي تحمل في عنوانها بالذات دلالة منطوقها.

بيد أن محمد باقر الصدر يذهب إلى أبعد من ذلك ويفرد صفحات عدة من كتابه شرح العروة الوثقى ليقيم تمييزاً مفهومياً بين النجاسة و الأنجسية ، ولينسب النجاسة إلى الكافر سواء أكان كتابياً أم مشركاً، ولكن ليوقف الأنجسية على الناصبي وحده. فبالإحالة إلى القولة المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق يرى أن المقايسة التسووية «بين الناصب وولد الزنا، أو بينه وبين الكلب»، ليست في محلها، أو «مقامها» حسب تعبيره، نظراً إلى صيغة أفعل التفضيل التي استعملها الإمام: «فهو شرهم». ومن هنا يخلص إلى الاستنتاج في معرض التأسيس النظري لمفهوم الأنجسية: «لقد جاز

الحكم بأنجسية الناصب في مقام تعليل تلك الشرّية، أي كون الناصب أشرّ من الكلب، وهذا هو مقتضى أشرّيته من الكلب».

وحتى ندرك أهمية الحكم بالنجاسة في الفقه الشيعي ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن هذا الفقه، على خلاف الفقه السني المعني أولاً بمفهوم الطهارة، إنما يتمحور حول مفهوم النجاسة. وفي ذلك يقول الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك : «إن الحكم بالنجاسة هو شعار الشيعة يعرفه علماء العامة منهم، بل وعوامهم يعرفون أن هذا مذهب جميع الشيعة، بل نساؤهم وعوامهم يعرفون ذلك. جميع الشيعة يعرفون أن هذا مذهبهم في جميع الأعصار والأمصار».

إن هذه الأولوية المركزية التي تعطى لمفهوم النجاسة في الفقه الشيعي تجعل منه مفهوماً لاهوتياً يحدد العلاقة بالآخر ويؤسس صنفاً محدداً من هذا الآخر، يطلق عليهم اسم النواصب، في طائفة غيتوية منبوذة ومتحاشاة كما لو أنها مجذومة، على مثال السامريين في الديانة اليهودية القديمة أو طائفة الباريا في الديانة الهندوسية.

ذلك أنه تترتب على الحكم بنجاسة الناصب، أو بتعبير أوفى أنجسيته، مستتبعات وإلزامات شرعية على صعيد الحياة اليومية والعلاقات العامة وأحكام المعاشرة والمؤاكلة والمشاربة والوضوء والتذكية والشهادة والجنازة والنكاح، الخ. فقد روى الحر العاملي في تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة عن جعفر الصادق أنه كان يكره «سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الإسلام، وكان أشد ذلك عنده سؤر الناصبي»[83]. وبعبارة مماثلة كان الشيخ الصدوق أفتى في من لا يحضره الفقيه بأنه «لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك وكل من خالف الإسلام، وأشد من ذلك سؤر الناصب». وفي الوقت الذي حرَّم فيه الشيخ الصدوق الوضوء بـ «سؤر الناصب»، أباح الوضوء بسؤر الفأرة استناداً إلى قول منسوب إلى الإمام الباقر رداً على سؤال من سأله عن ذلك: «لا بأس بسؤر الفأرة إذا شربتْ من الإناء الذي تشرب منه أو تتوضأ منه». وفي منتهى الطلب أفتى العلامة الحلي: «الحيوان على ضربين: آدمي وغيره، فالآدمي إن كان مسلماً أو بحكمه فسؤره طاهر، عدا الناصب والغلاة وغير المسلم، والناصبة والغلاة سؤرهم نجس». وبعد الحلي بنحو من ثمانية قرون انتهى السيستاني إلى الحكم في التعليقة على العروة الوثقى بأن «أسئار الحيوان كلها طاهرة، عدا الكلب والخنزير والكافر والناصب». وهو بذلك يستعيد بالحرف الواحد تقريباً ما كان قاله محمد جواد العاملي في مفتاح الكرامة : «إن سؤر جميع البهائم من ذوات الأربع والطيور طاهر سوى الكلب والخنزير والكافر والناصب».

83. السؤر : ما يبقى في الإناء من الماء.

وحكم يد الناصب في حال المصافحة كحكم سؤره في حال المشاربة. فجميع كتب الفقه الشيعي -ذات الطابع الموسوعي في غالبها- تتناقل ما رواه الكليني في الكافي على لسان خالد القلانسي: «قال: قلت لأبي عبد الله [=جعفر الصادق]: ألقى الذمي فيصافحني، قال: امسحها بالتراب وبالحائط، قلت: فالناصب؟ قال: اغسلها». وقد علل ابن حمزة الطوسي في الوسيلة إلى نيل الفضيلة إيجاب الغسل بأن «حكم الناصب كحكم الكافر، لذا يجب غسل الموضع الذي مسه رطباً بالماء، ثوباً كان أو بدناً». وقد استشهد الإمام الخميني بحديث القلانسي وعلق في كتاب الطهارة قائلاً: «هو في الناصب أشدّ»، إذ قد يكون «المسح في الذمي لإظهار النفرة»، ولكن قد يكون «الغسل في الناصب للنجاسة». أما محمد باقر الصدر فقد عمّم في شرح العروة الوثقى حكم غسل اليد على سائر أعضاء

البدن من قبيل «حمل النجاسة على تمام أجزاء الناصب». ومثل هذا التعميم لنجاسة الناصب على كامل أعضاء البدن نجده أيضاً لدى القاضي التستري الذي قال في إحقاق الحق : «الأنجاس من الناصبة الذين لا يبالون في إزالة البول والغائط ولا يوجبون الاغتسال، بل يمسون أنفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون أخفافهم في وضوئهم ولو وطئت الأقذار».

ويمتد حكم النجاسة بطبيعة الحال، وكما في جميع الديانات التي تؤسس نفسها، أول ما تؤسسها، على طقوس المأكل والمشرب وفقه الحلال والحرام فيهما، إلى الذباحة. وهكذا روى الخوانساري في جامع المدارك عن الإمام الخامس محمد الباقر أنه «ذكر له الناصب فقال: لا تناكحهم ولا تأكل ذبيحتهم ولا تسكن معهم». وعن ابنه جعفر الصادق أنه قال: «ذبيحة الناصب لا تحلّ». وفي إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان أفتى العلامة الحلي: «لا تحلّ ذبيحة الكافر وإن كان ذمياً، ولا الناصب». وقد استعاد الخميني هذا الحكم في تحرير الوسيلة فقال باختصار: «لا تحلّ ذبيحة الناصب... وإن أظهر الإسلام».

ويطالعنا باب الذباحة في موسوعات الفقه الشيعي بنقاشات مطولة حول ما يحلّ وما يحرّم في هذا الباب يلخصها المجلسي في بحار الأنوار بقوله: «اختلفوا في اشتراط إيمان الذابح زيادة على الإسلام، فذهب الأكثر إلى الاكتفاء بإظهار الشهادتين على وجه يتحقق معه الإسلام، بشرط ألا يعتقد [=الذابح] ما يخرجه عنه كالناصبي». وذلك ما ذهب إليه أيضاً ابن العلامة في إيضاح الفوائد حيث قال في باب الذباحة: «الذابح يشترط فيه الإسلام أو حكمه... فلو ذبح الكافر لم يحلّ... ولا يحلّ لو ذبحه الناصب».

وقد استتبع بباب الذباحة بابُ الصيد، فأفتى الشهيد الأول شمس الدين العاملي في الدروس الشرعية في فقه الإمامة : «أما الناصب فلا يحل مصيده وإن سمّى». وذلك ما ذهب إليه أيضاً محمد أمين زين الدين في كلمة التقوى : «لا يحل الصيد إذا كان مرسل الكلب كافراً، سواء كان مشركاً أم كتابياً، وكذلك من هو بحكم الكافر كالغالي والكافر». وكذلك أفتى الخميني في تحرير الوسيلة : «لو أرسله كافر بجميع أنواعه أو من كان بحكمه كالنواصب لعنهم الله لم يحل أكل ما قتله».

وكما لا يحل طعام الناصب وشرابه، كذلك لا يحل إطعامه وإشرابه. في ذلك يقطع العلامة الحلي في إرشاد الأذهان : «لا يجوز إطعام الكافر ولا الناصب». وقد نسب المجلسي في بحار الأنوار إلى الإمام الباقر قوله: «من أشبع ناصباً ملأ الله جوفه ناراً يوم القيامة معذباً كان أو مغفوراً له». كذلك نسب إلى الإمام الصادق أنه قال رداً على سؤال زيد النرسي إياه: «جُعلت فداك ما تقول في السائل يسأل على الباب وعلى الطريق ونحن لا نعرف ما هو؟ فقال: لا تعطه... إلا أن يرقّ قلبك عليه، فتعطيه الكسرة من الخبز... فأما الناصب فلا يرقّن قلبك عليه، لا تطعمه ولا تسقه وإن مات جوعاً أو عطشاً، وإن كان غرقاً فاستغاث فغطِّسه ولا تُغثه».

وما يصدق على المأكل والمشرب يصدق على الإرث والجنازة. فقد أفتى العاملي في الدروس الشرعية : «لا يرث الكافر المسلم... ولا فرق بين الحربي والذمي والخارجي والناصبي». كما أفتى: «لا يغسل الكافر ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن، وكذا الناصب». وبدروه أفتى السيد البزدي في العروة الوثقى : «لا يجوز تغسيل الكافر وتكفينه... ودفنه بجميع أقسامه من الكتابي والحربي والمشرك والغالي والناصبي والخارجي والمرتد». وروى البهائي العاملي في الحبل المتين عن ابن أبي عقيل أنه قال «بوجوب التأخر خلف جنازة الناصبي لما روي عن استقبال ملائكة العذاب له». وأفتى الخميني أخيراً في تحرير الوسيلة بأنه «لا يجوز تغسيل الكافر ومن حُكم بكفره من المسلمين كالنواصب والخوارج» مثلما لا تجوز صلاة الميت «على الكافر ومن حكم

بكفره ممن انتحل الإسلام كالنواصب والخوارج». كما عمم هذا الحكم على دية القتيل فقال: «جميع فرق المسلمين المحقة والمبطلة متساوية في الدية إلا المحكوم منهم بالكفر كالنواصب والخوارج».

وقد اختلف في موضوع شهادة الناصبي. فذهب الخوانساري في جامع المدارك إلى «عدم جواز شهادة الناصب» لأنه «ليس معروفاً بالصلاح» و«محكوم بالكفر». ولكن فقهاء آخرين من الإماميين، ومنهم الخميني، تفادوا الكلام عن جواز أو عدم جواز شهادة الناصبي نظراً إلى وجود حديث عن الإمام الصادق، وآخر عن الإمام الرضا، مفاده أن «من ولد على فطرة الإسلام وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته». ولكن المحقق البحراني، مصنف الحدائق الناضرة ، يرى أن هذين الحديثين لا يمكن التعلل بهما لإجازة شهادة الناصبي المولود على فطرة الإسلام، أولاً لأن الحديثين نفسهما قد خُرِّجا مخرج التقية»، وثانياً لأنه «لما كان الناصب بمقتضى مذهبهم (عليهم السلام) لا خير فيه ولا صلاح بالكلية، وجب إخراجه من المقام». وعلى أي حال فإن البحراني لا يتردد في أن يقطع بأن «الناصب حكمه حكم الكافر»، والحال أنه لا يجوز «إجراء شيء من أحكام الإسلام» على «الكافرين والناصبين... إلا أن يكون للتقية».

وربما كان أوسع باب تفرده موسوعات الفقه الشيعي لـ «إخراج الناصب والناصبة من المقام» هو باب النكاح. فليس تخلو موسوعة منها من إيراد حديث مشهور للإمام الصادق كان ساقه الكليني في الكافي على لسان عبد الله بن سنان: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب الذي قد عرف نصبه وعداوته هل يزوجه المؤمن وهو قادر على رده؟ قال: لا يتزوج المؤمن الناصبية ولا يتزوج الناصب المؤمنة». وعن عبد الله بن سنان أيضاً في رواية أخرى له عن الإمام الصادق «قال: سأله أبي وأنا أسمع عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال: نكاحهما أحبّ إلي من نكاح الناصبية»[84]. وفي رواية عن أبي بصير أنه قال: «تزوُّج اليهودية أفضل، أو قال: خير من تزوُّج الناصبي والناصبية». ويورد مصنف وسائل الشيعة على لسان سليمان الحمّار عن «أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينبغي للرجل المسلم منكم أن يتزوج الناصبية ولا يزوج ابنته ناصبياً». وقد نُسب إليه أيضاً القول: «احذروا الناصبة أن تظائروهم، ولا تناكحوهم ولا توادّوهم». وعلى لسان الفضيل بن يسار يورد الحر العاملي الجواب التالي للإمام الباقر: «قال: سألت أبا جعفر عن مناكحة الناصب والصلاة خلفه، فقال: لا تناكحه ولا تصلِّ خلفه». وعلى لسانه أيضاً أنه سأل الإمام الباقر عن «المرأة العارفة هل أزوجها الناصب؟ قال (ع): لا، لأن الناصب كافر». وفي جملة ما يورد الحر العاملي أخيراً في باب «تحريم تزويج الناصب بالمؤمنة والناصبة بالمؤمن» حديث منسوب إلى النبي نفسه يقول فيه: «صنفان من أمتي لا نصيب لهم في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً وغال في الدين مارق منه»[85].

84. وبعبارة مشابهة نُسب إليه أنه قال رداً على سؤال سائله عن جواز الرضاع من الناصبية: «رضاع اليهودية والنصرانية أحبُّ إلي من رضاع الناصبية».

85. كما كنا لاحظنا أن الأدبيات السنية تضع على لسان الرسول لفظ «الرافضة» قبل أن يرى النور بقرنين، كذلك نرى الأدبيات الشيعية هنا تنسب إلى الرسول أسبقية نحت لفظ «الناصب».

وبديهي أن تتراكم، بعد هذه الأحاديث المنسوبة إلى الإمامين الباقر والصادق، أحكام فقهاء الإمامية في تحريم نكاح الناصب والناصبة. ولن نحتاج هنا إلى أن نورد منها -لتكرارها- سوى ما أفتى به الإمام الخميني وهو يعتصر خلاصتها عندما قال في تحرير الوسيلة : «لا يجوز للمؤمنة أن تنكح

الناصب المعلِن بعداوة أهل البيت ولا الغالي المعتقد بألوهيتهم أو نبوتهم، وكذا لا يجوز للمؤمن أن ينكح الناصبة والغالية لأنهما بحكم الكفار وإن انتحلا دين الإسلام».

ومع ذلك، وما دمنا بصدد باب النكاح، فلا بد أن نتوقف عند بند أخير. فالإمام الباقر، الذي أمر بعدم مناكحة الناصب، هو نفسه من يجيز «مناكحة الناصب عند الضرورة والتقية» كما يذكر مصنف وسائل الشيعة . فعندما سأله العلاء بن رزين عن «جمهور الناس»، أي أهل السنة في المعجم الشيعي، قال: «هم اليوم أهل هدنة، تُردّ ضالتهم، وتؤدى أماناتهم، وتحقن دماؤهم، وتجوز مناكحتهم وموارثتهم في هذه الحال». والحال أن «هذه الحال» هي التي باتت مستثناة من الاستثناء في الأدبيات الشيعية المتأخرة. فالحر العاملي يستعير تعبيراً منسوباً إلى الإمام الرضا ليصف الناصبة بأنهم «ثغر من ثغور العدو»، ولذا كان دمهم ومالهم مباحين. وفي ذلك يروي الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام على لسان اسحق بن عمار «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: مال الناصب وكل شيء يملكه حلال إلا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز». وفي ذلك أيضاً يروي الحر العاملي في وسائل الشيعة على لسان داود بن فرقد «قال: قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يشهد عليك فافعل». وعن جعفر الصادق أيضاً يروي المحقق البحراني في الحدائق الناضرة: «لولا أنا نخاف عليكم أن يُقتل رجل منكم برجل منهم -ورجل منكم خير من ألف رجل منهم ومائة ألف رجل منهم- لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الإمام». وعلى لسان يزيد العجلي يروي مصنِّف وسائل الشيعة : «قال: سألت أبا جعفر (ع) عن مؤمن قتل رجلاً ناصباً معروفاً بالنصب غضباً لله يقتل به؟ فقال: لو رفع إلى إمام عادل لم يقتله». بل إن هناك فتوى على لسان الإمام العاشر علي الهادي النقي تذهب إلى أبعد من ذلك وتعتبر أن مجرد عدم الاعتراف بإمامة إمام من الأئمة كافٍ ليكون موجباً لقتل اللامعترف حتى وإن لم يكن «ناصباً معروفاً بالنصب». فقد روى محمد الكشي في كتاب الرجال عن علي بن حديد «قال: سمعت من سأل أبا الحسن (ع)[86] فقال: إني سمعت محمد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي أنت إمامنا وحجتنا فيما بيننا وبين الله، فقال: لعنه الله ثلاثاً وقتله أخبث ما يكون من قتلة، فقلت له: إذا سمعت منه ذلك أوَليسَ حلال لي دمه، مباح كما أبيح دم السابّ لرسول الله وللإمام؟ قال: نعم، حلَّ والله دمه... فقلت: أرأيت أنا لم أفعل ولم أقتله، ما عليّ من الوزر؟ قال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره شيء».

86. في النص أنه أبو الحسن الأول، والصحيح الثاني. وفي الرواية إحالة إلى الإمام السابع موسى الكاظم بن جعفر الصادق الذي أبى الاسماعيليون الاعتراف بإمامته وتوقفوا عند إمامة إسماعيل الابن البكر لجعفر الصادق.

وبناء على كل هذه الروايات الإمامية التي تجيز قتل الناصب وتبيح دمه، بل توجبه، أفتى ابن حمزة الطوسي في الوسيلة إلى نيل الفضيلة بأن النصب، أي «سب الأئمة الأطهار يوجب مهدورية الدم، فكل من سمع من سبهم فله أن يقتلهم إذا أمن الفساد».

وكذلك أفتى الميرزا جواد التبريزي في صراط النجاة : «الناصب هو الذي يظهر العداوة لأهل البيت عليهم السلام، ولا حرمة لدمه، وأما سابُّ النبي والإمام (صلوات الله عليهم) فقتله واجب مع الأمن من الضرر».

وذلك ما كان أفتى به أيضاً الإمام الخوئي: «الناصب الذي يجوز قتله عند أمن الضرر... ينحصر في سابّ النبي والإمام والصديقة الطاهرة... وفي جوازه يعني لزومه».

أما الإمام الخميني أخيراً فقد ذهب إلى ترجيح «إلحاق الناصب بأهل الحرب». وأهل الحرب عنده هم «الذين يُستحلُّ دماؤهم وأموالهم وسبي نسائهم وأطفالهم». ولكن فتواه لا تخلو من شيء من الغموض إذ أوردها في باب الكلام عن الخمس في غنائم الحرب، وقصرها لفظاً على المال دون الدم قائلاً في تحرير الوسيلة : «والأقوى إلحاق الناصب بأهل الحرب في إباحة ما اغتنم منهم... بل الظاهر جواز أخذ ماله أين وجد وبأي نحو كان».

ولا شك أنه وجدت في الأدبيات الشيعية محاولات اجتهادية لإخراج «الناصب» من دائرة الكفر، وبالتالي لعدم تجويز قتله واستباحة ماله وأهله، ولكن هذه المحاولات بقيت مهمّشة ومسفّهة من قبل التيار الغالب. ونموذج هذه المحاولات الاجتهادية نجده لدى محمد بن إدريس في كتابه السرائر . فبالإحالة إلى الخبرين المنقولين على لسان جعفر الصادق والقائلين: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وابعث إلينا بالخمس»، قال مصنف السرائر إن «المعني بالناصب في هذين الخبرين أهل الحرب لأنهم ينصبون الحرب للمسلمين، وإلا فلا يحل أخذ مال مسلم ولا ذُمي على وجه من الوجوه». ومن هنا أصلاً يتحاشى ابن إدريس في كتابه استخدام تعبير «الناصب» ويؤثر عليه تعبيراً ذا منـزع غير تكفيري وغير حربي هو «المخالف». ثم إنه، وكما هو واضح من تعليقه، يُعرّف الناصب لا بأنه ذاك الذي ينصب العداوة لأهل البيت تخصيصاً، كما هو سائد في الأدبيات الشيعية، بل بأنه ذاك الذي ينصب العداوة للمسلمين عموماً، بلا تخصيص للشيعة دون السنة. ومن هنا وُجهت إليه الانتقادات. وممن ردّ عليه البحراني في الحدائق الناضرة قائلاً: «ولا يخفى ما فيه [=قول ابن إدريس] من القصور والضعف، أولاً لأن إطلاق الناصب على أهل الحرب خلاف المعروف لغة وعُرفاً وشرعاً، فإن الناصب لغة هو المُبغِض لعليٍّ عليه السلام، وثانياً لأن إطلاق المسلم على الناصب وأنه لا يجوز أخذ ماله من حيث الإسلام خلاف ما عليه الطائفة المحقة سلفاً وخلفاً من الحكم بكفر الناصب ونجاسته وجواز أخذ ماله وقتله». كما تصدى للردّ نعمة الله الجزائري مبدياً استغرابه من كون ابن إدريس قد اعتبر الناصب مسلماً وأنه بالتالي لا يجوز أخذ ماله، فقال في الأنوار النعمانية : «ولكن أنّى لهم الإسلام وقد هجروا أهل بيت نبيهم؟». ولا ينكر الجزائري أن هناك روايات عن الأئمة تطلق على النواصب اسم الإسلام، ولكنه يرجع ذلك إلى التقية فيقول: «وأما إطلاق الإسلام عليهم في بعض الروايات فلضربٍ من التشبيه والمجاز، والتفاتاً إلى جانب التقية التي هي مناط هذه الأحكام». وذلك هو أيضاً الرأي الذي ذهب إليه حسين آل العصفور، فقال في المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية راداً على ابن إدريس: «إن الأخبار الناهية عن القتل وعن أخذ الأموال منهم صدرت تقية أو منّاً... والتحقيق في ذلك كله حِلُّ أموالهم ودمائهم في زمن الغيبة... وإن كل ما جاء عنهم عليهم السلام بالأمر بالكف فسبيله التقية أو خوفاً على شيعتهم»[87].

87. كثيراً ما تعيب الأدبيات السنية، الهجائية وغير الهجائية، على الشيعة اعتمادها مبدأ التقية. ولكن خلافاً للاعتقاد السائد ليست التقية اختراعاً شيعياً، وإن دانت بتأسيسها النظري للشيعة بسبب ما عانوا من اضطهاد على امتداد العصر الأموي والعباسي والأيوبي وشطر من العصر العثماني. فأول من أباح التقية هو الرسول نفسه. فقد ذكر ابن سعد في الطبقات الكبرى ومن بعده أبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء أن القرشيين كانوا عذبوا والدي عمار بن ياسر حتى قتلوهما وهو ينظر، فلما حل عليه الدور في التعذيب «لم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير. فلما أتى رسول الله قال: ما وراءك؟ قال: شر يا رسول الله، ما تُركتُ حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فقال رسول الله: فكيف تجد قلبك؟ قال: أجد قلبي مطمئناً بالإيمان، قال: فإن عادوا فعد». وفي ذلك نزلت على ما يقال الآية 106 من سورة النحل: {مَن كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن}.

لكن هنا لا بد من وقفة. فجميع هذه الأحكام التي تحفل بها موسوعات الفقه الشيعية والتي تبدأ بحصر الناصب في حظيرة النجاسة والرجاسة لتنتهي بتحليل دمه وماله واستباحة نسائه وأطفاله تبقى مع ذلك -ولحسن الحظ- في حالة وقف تنفيذ . وصمام الأمان الذي يحول دون تفعيلها هو مبدأ التقية. ورغم أن هذا المبدأ هو موضع تشنيع كبير من قبل الأعداء الألداء لـ «الرافضة» الذين هم «الناصبة»، فلا مجال للمماراة في ما له من دور حاسم في تعطيل تلك الأحكام بصورة مؤقتة نظرياً -ولكن مستديمة عملياً- أو إرجاء تنفيذها إلى الآخرة. هكذا كنا رأينا المحقق البحراني يبرر في الحدائق الناضرة إجراء أحكام الإسلام، وليس الكفر، على الناصبين على سبيل التقية. وعلى هذا النحو أيضاً يقر العاملي في مفتاح الكرامة بأن «طهارتهم مقرونة بالتقية»، أو «شدة الحاجة إلى مخالطتهم». كما رأينا الخوئي والمازدراني يشرطان إجراء حكم القتل بـ «أمن الضرر». في حين أن عبد الله الماقاني يرجئ التنفيذ في تنقيح المقال إلى الآخرة بقوله: «وغاية ما يستفاد من الأخبار جريان حكم الكافر والمشرك في الآخرة[88] على من لم يكن اثني عشرياً». أما المجلسي فقد أرجع في بحار الأنوار التحلل من بعض الأحكام إلى «التقية من السلطان والإشفاق على شيعته من أهل الصلح والعدوان». ورغم أنه كان في مقدمة القائلين من متأخري فقهاء الشيعة بأن الناصبة يجري عليهم «حكم المشركين والكفار في جميع الأحكام»، فإنه لم يستبعد جواز عدم إجراء هذا الحكم حملاً «على التقية»، ذلك أن «الله أجرى في زمان الهدنة حكم المسلمين عليهم في الدنيا رحمة للشيعة لعلمه باستيلاء المخالفين واحتياج الشيعة إلى معاشرتهم ومناكحتهم ومؤاكلتهم، فإذا ظهر القائم عليه السلام [=عند نهاية الغيبة] أجرى عليهم حكم المشركين والكفار في جميع الأمور».

88. التسويد منا.

ومسألة «قيامة القائم» هذه تستأهل منا وقفة. فلئن يكن من شأن التقية، المرهونة بميزان القوى الدنيوي، أن تعلق الأمر بقتل «النواصب» وأن تضعه في حالة وقف تنفيذ وترجئه إلى يوم رجعة المهدي ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، فإنه مع قيامة القائم يبطل حكم التقية ويدخل في حيز التنفيذ ما طال إرجاء تنفيذه. في ذلك يروي مصنف بحار الأنوار على لسان الإمام جعفر الصادق أنه قال لما سئل عن وضع «النواصب» في دولة القائم: «ما لمن خالفنا في دولتنا من نصيب، إن الله قد أحل لنا دماءهم عند قيام قائمنا، فاليوم محرَّم علينا ذلك، فلا يغرَّنك أحد، إذا قام قائمنا انتقم لله ولرسوله ولنا أجمعين». وفي رواية أخرى أنه قال: «إذا قام قائمنا عرضوا كل ناصب عليه، فإن أقرّ بالإسلام، وهي الولاية[89]، وإلا ضربت عنقه أو أقر بالجزية فأداها كما يؤدي أهل الجزية». وفي رواية ثالثة أنه قال: «حين يقوم القائم يخرج موتوراً غضبان آسفاً لغضب الله على هذا الخلق، عليه قميص رسول الله (ص) وسيف رسول الله ذو الفقار[90]، يجرد السيف على عاتقه ثمانية أشهر يقتل هرجاً، فأول ما يبدأ ببني شيبة[91] فيقطع أيديهم ويعلقها في الكعبة وينادي مناديه: هؤلاء سرّاق بيت الله، ثم يتناول قريشاً فلا يأخذ منها إلا السيف ولا يعطيها إلا السيف». ثم تعمّ المقتلة بقية المخالفين، وعلى رأسهم النواصب -ولكن كذلك الشيعة الغلاة والشيعة الزيدية- ولا يستثنى منها إلا من تاب. هكذا تضيف الرواية على لسان الإمام الصادق: «من تاب تاب الله عليه، ومن أسرَّ نفاقاً فلا يبعد الله غيره، ومن أظهر شيئاً أحرق الله دمه. ثم قال: يذبحهم والذي نفسي بيده كما يذبح القصاب شاته، وأومأ بيده إلى حلقه»[92].

89. لنلاحظ أن الإسلام يختزل في نص المجلسي هذا إلى الولاية حصراً.

[90]. ذو الفقار: سيف الرسول الذي تضاعفت قدسيته عند الشيعة بأيلولته إلى علي بن أبي طالب.

[91]. بنو شيبة: بطن من قريش كانت آلت إليهم سدانة الكعبة.

[92]. في رواية أخرى يسوقها المجلسي على لسان بشير النبال أنه قال للإمام الصادق -كما لو من سبيل الاعتراض-: «إنهم يقولون إن المهدي لو قام لاستقامت له الأمور عفواً ولا يريق محجمة دم. فقال (ع): كلا والذي نفسي بيده، لو استقامت لأحد عفواً لاستقامت لرسول الله (ص) حين أدميت رباعيته وشجّ في وجهه، كلا والذي نفسي بيده حتى نمسح نحن وأنتم العرق والعَلَق، ثم مسح جبهته». ويتدخل هنا مصنف بحار الأنوار ليعلق: «العلق: الدم الغليظ، ومسح العرق كناية عن ملاقاة الشدائد التي توجب سيلان العرق والجراحات المسيلة للدم».

وعلى هذا النحو فإن عقيدة قيامة القائم، إن كانت تلعب دوراً ذرائعياً في تعليق أحكام القتل والاستئصال الجماعي وإرجاء تنفيذها إلى أجل غير مسمى، فإنها لا تسهم بالمقابل في تعزيز النزعة السلمية والتصالحية، بل تغذي على العكس نزعة إلى الكراهية غير مكفوفة من حيث الهدف، وإن تكن مكفوفة من حيث التفعيل. ومن هذا المنظور يمكن القول إن عقيدة قيامة القائم تقدم سنداً لاهوتياً للفقه الشيعي القائم على تنجيس «النواصب» قيام الفقه السني على تكفير «الروافض». والواقع أن ثقافة الكراهية المتبادلة هذه بين كبريي طوائف الإسلام تكتسب المزيد من السُّمية بما تقدمه المأثورات اللاهوتية من دعم وتعضيد للأدبيات الفقهية ولأحكام التنجيس والتكفير. ولئن كنا وفينا هذا الجانب حقه على جبهة حرب أهل السنة، فلتكن لنا وقفة أخيرة عنده على جبهة حرب أهل الشيعة. ولسوف نسوق هنا بعض الشواهد من لاهوت النفي الإمامي هذا حتى ولو بدا لبعضٍ ممن يقرؤنا أن مجرد استرجاع هذه الشواهد فيه تأجيج لنار ثقافة الكراهية الكريهة تلك.

فقد روى الكليني في الكافي عن عبد الحميد الوابشي أنه سأل الإمام الباقر قائلاً: «إن لنا جاراً ينتهك المحارم كلها حتى إنه ليترك الصلاة فضلاً عن غيرها؟ فقال: سبحان الله وأعظم من ذلك ألا أخبرك بما هو شرّ منه؟ قلت: بلى، قال: الناصب لنا شرّ منه».

وشبيه هذا القول كان نسب إلى الإمام الصادق. فقد سئل عن شارب الخمر فقال: «ألا أنبئكم بشرّ من هذا؟ الناصب لنا شر منه، وإن أدنى المؤمنين[93]، وليس فيهم دني، ليشفع في مائتي إنسان، ولو أن أهل السموات السبع والبحار السبع شفعوا في ناصبي ما شفعوا فيه».

[93]. المؤمن والمؤمنون هما في القاموس الإمامي مرادفان للشيعة والشيعيين، وهذا بمعنى المسلم والمسلمين، لأن من لم «يؤمن» لا يعتدّ من أهل الإسلام. وذلك هو حكم «النواصب» اللامؤمنين.

ونسب علي بن يونس العاملي في الصراط المستقيم إلى الإمام الصادق قوله إن «النواصب عفاريت إبليس وشيعته»، وإلى الإمام الهادي قوله: «لا يصيب النور ناصبياً إلا عميت عيناه من ذلك النور وصُمَّت أذناه وخرس لسانه ويتحول عليه أشد من لهب النار». وإلى الإمام الباقر نسب مصنف بحار الأنوار القول: «إن الله عز وجل خلق المؤمن من طينة الجنة، وخلق الكافر من طينة النار... وطينة الناصب من حمأ مسنون».

وفي باب «الدعاء على الناصب» و«لعن الناصب المعلن والتبرؤ منه» أورد الفاضل الهندي في كشف اللثام عن قواعد الأحكام الدعاء التالي على لسان الإمامين الحسين والصادق: «اللهم اخز عبدك في عبادك، اللهم أَصلِه شرّ نارك، اللهم أذقه حر عذابك، اللهم إنا لا نعلم منه إلا عدو لك ولرسولك، اللهم فاحش قبره ناراً واحش جوفه ناراً وعجل به إلى النار، فإنه كان يوالي أعداءك ويعادي أولياءك».

وأورد مصنف بحار الأنوار على لسان الإمام الرضا الدعاء التالي: «يا الله، أسألك أن تصلي على محمد وآل محمد عليه وعليهم السلام... وأن تضاعف أنواع العذاب واللعائن على مبغضيهم وغاصبيهم... والناصبين عداوتهم... والناكثين لأتباعهم، اللهم فأبح حريمهم وألق الرعب في قلوبهم، وأنزل عليهم رجزك وعذابك ونكالك... وشدائدك ونوازلك ونقماتك... بمبلغ ما أحاط به علمك، وبعدد أضعاف أضعاف استحقاقاتهم من عدلك... في كل زمان ومكان، وبكل لسان ومع كل بيان أبداً دائماً ما دامت الدنيا والآخرة».

ولكن الدعاء الأشهر والأكثر تداولاً في المأثورات الإمامية هو ذاك الذي يفيدنا المجلسي أن عبد الله بن عباس رواه عن علي بن أبي طالب وأن «الداعي به كالرامي مع النبي (ص) في بدر وأُحُد وحنين بألف ألف سهم». ونص الدعاء كالآتي: «اللهم العن صنمي قريش وجبتيها وطاغوتيها وإفكيها وابنتيهما، اللذين خالفا أمرك، وأنكرا وحيك، وجحدا إنعامك، وعصيا رسولك، وقلبا دينك، وحرّفا كتابك، وعطلا أحكامك، وأبطلا فرائضك، وألحدا في آياتك، وعاديا أولياءك، ووواليا أعداءك، وخربا بلادك، وأفسدا عبادك. اللهم العنهما وأنصارهما، فقد أخربا بيت النبوة، وردما بابه ونقضا سقفه... واستأصلا أهله، وأبادا أنصاره، وقتلا أطفاله، وأخليا منبره من وصيه ووارثه... اللهم العنهم بعدد كل منكر أتوه، وحق أخفوه، ومنبر علوه، ومنافق ولّوه، وصادق طردوه، وإمام قهروه، ودم أراقوه، وحكم قلبوه، وإرث غصبوه... وحلال حرموه، وحرام حللوه... اللهم العنهما بعدد كل آية حرفوها، وفريضة تركوها، وسنة غيّروها وأحكام عطلوها، وأرحام قطعوها... اللهم العنهما في مكنون السر، وظاهر العلانية لعناً كثيراً دائباً أبداً، دائماً سرمداً لا انقطاع لأمده ولا نفاذ لعدده، لهم ولأعوانهم وأنصارهم، ومحبيهم والمسلمين لهم، والمقتدين بكلامهم، والمصدقين بأحكامهم. .. اللهم عذبهم عذاباً يستغيث منه أهل النار، آمين!».

ولا نستطيع أن نختم في هذا المجال بدون أن نورد نص المحاورة التالية التي يقول مصنف بحار الأنوار إنه وجدها في بعض الكتب مروية عن أبي اسحق الليثي. ونحن نثبتها هنا بتمامها -على طولها- لأنها تلخص الجوهر «اللاهوتي»، إن جاز التعبير، لخلاف الشيعة مع السنة، فضلاً عما تشفّ عنه من براعة جدلية في التأويل وفي تخريج الوقائع لإنطاقها بعكس منطوقها على نحو يستحضر إلى الذهن جدليات الحِيَل الضميرية في اللاهوت المسيحي كما طوّرها اليسوعيون.

يقول المسمى إبراهيم بن أبي إسحق الليثي[94]: «قلت للإمام الباقر محمد بن علي (ع): يا ابن رسول الله أخبرني عن المؤمن من شيعة أمير المؤمنين إذ بلغ وكمل في المعرفة هل يزني؟ قال عليه السلام: لا، قلت: فيلوط؟ قال: لا، قلت: فيسرق؟ قال: لا، قلت: فيشرب خمراً؟ قال: لا. قلت: فيذنب ذنباً؟ قال: لا. قال الراوي: فتحيرت من ذلك، وكثر تعجبي منه، قلت: يا ابن رسول الله إني أجد من شيعة أمير المؤمنين ومن مواليكم من يشرب الخمر، ويأكل الربا، ويزني ويلوط، ويتهاون بالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وأبواب البر حتى أن أخاه المؤمن يأتيه في حاجة يسيرة فلا يقضيها له، فكيف هذا يا ابن رسول الله؟ ومن أي شيء هذا؟ قال: فتبسم الإمام عليه السلام وقال: يا أبا إسحاق هل عندك شيء غير ما ذكرت؟ قلت: نعم يا ابن رسول الله، إني أجد الناصب الذي لا شك في كفره يتورع عن هذه الأشياء: لا يستحل الخمر ولا يستحل درهماً لمسلم، ولا يتهاون بالصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، ويقوم بحوائج المؤمنين والمسلمين لله وفي الله تعالى، فكيف هذا ولم هذا؟ فقال عليه السلام: يا إبراهيم لهذا أمر باطن، وهو سر مكنون، وباب مغلق مخزون، وقد خفي عليك وعلى كثير من أمثالك وأصحابك، وإن الله عز وجل لم يأذن أن يخرج سره وغيبه إلا إلى من يحتمله وهو أهله، قلت: يا ابن رسول الله إني والله لمحتمل من أسراركم، ولست بمعاند ولا

بناصب، فقال عليه السلام: يا إبراهيم نعم أنت كذلك، ولكن علمنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن قلبه للإيمان، وإن التقية من ديننا ودين آبائنا، ومن لا تقية له فلا دين له. يا إبراهيم لو قلت إن تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً. ويحك يا إبراهيم إنك قد سألتني عن المؤمنين من شيعة مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعن زهاد الناصبة وعبادهم، من ههنا قال الله عز وجلّ: {وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً}[95]. ومن ههنا قال الله عز وجل: {عاملة ناصبة، تصلى ناراً حامية، تُسقى من عين آنية}[96]. وهذا الناصب قد جُبل على بُغضنا، وردّ فضلنا، يُبطل خلافة أبينا أمير المؤمنين عليه السلام، ويُثبت خلافة معاوية وبني أمية، ويزعم أنهم خلفاء الله في أرضه، ويزعم أن من خرج عليهم وجب عليه القتل، ويروي في كذلك كذباً وزوراً، ويروي أن الصلاة جائزة خلف من غلب، وإن كان خارجياً ظالماً، ويروي أن الإمام الحسين بن علي صلوات الله عليهما كان خارجياً خرج على يزيد بن معاوية، ويزعم أنه يجب على كل مسلم أن يدفع زكاة ماله إلى السلطان وإن كان ظالماً. يا إبراهيم هذا كله رد على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وآله، سبحان الله قد افتروا على الله الكذب، وتقوّلوا على رسول الله صلى الله عليه وآله الباطل، وخالفوا الله وخالفوا رسوله وخلفاءه. يا إبراهيم لأشرحن لك هذا من كتاب الله، الذي لا يستطيعون له إنكاراً ولا منه فراراً، ومن رد حرفاً من كتاب الله فقد كفر بالله ورسوله. فقلت: يا ابن رسول الله إن الذي سألتك في كتاب الله؟ قال: نعم، هذا الذي سألتني في أمر شيعة أمير المؤمنين صلوات الله عليه وأمر عدوه الناصب في كتاب الله عز وجل، قلت: يا ابن رسول الله: هذا بعينه؟ قال: نعم هذا بعينه في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. يا إبراهيم إقرأ هذه الآية: {الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض}[97]. أتدري ما هذه الأرض؟ قلت: لا، قال عليه السلام: إعلم أن الله عز وجل خلق أرضاً طيبة طاهرة، وفجر فيها ماء عذباً زلالاً، فُراتاً سائغاً، فعرض عليها ولايتنا أهلَ البيت فقبِلتْها، فأجرى عليها ذلك الماء سبعة أيام، ثم نضب عنها ذلك الماء بعد السابع فأخذ من صفوة ذلك الطين طيناً، فجعله طين الأئمة عليهم السلام، ثم أخذ جلّ جلاله ثفل ذلك الطين، فخلق منه شيعتنا، ومحبينا من فضل طينتنا، فلو ترك يا إبراهيم طينتكم كما ترك طينتنا لكنتم أنتم ونحن سواء. قلت: يا ابن رسول الله ما صنع بطينتنا؟ قال: مزج طينتكم ولم يمزج طينتنا. قلت: يا ابن رسول الله وبماذا مزج طينتنا؟ قال عليه السلام: خلق الله عز وجل أيضاً سبخة خبيثة منتنة، وفجر فيها ماء أُجاجاً مالحاً آسناً، ثم عرض عليها جلّت عظمته ولاية أمير المؤمنين عليه السلام فلم تقبَلْها، وأجرى ذلك الماء عليها سبعة أيام، ثم نضب ذلك الماء عنها. ثم أخذ كدورة ذلك الطين المنتن الخبيث وخلق منه أئمة الكفر والطغاة والفَجَرة، ثم عمد إلى بقية ذلك الطين فمزج بطينتكم، ولو ترك طينتهم على حالها ولم يمزج بطينتكم لما عملوا أبدا عملاً صالحاً، ولا أدوا أمانة إلى أحد ولا شهدوا الشهادتين، ولا صاموا ولا صلوا ولا زكوا ولا حجوا ولا أشبهوكم في الصور أيضاً. يا إبراهيم ليس شيء أعظم على المؤمن من أن يرى صورة حسنة في عدو من أعداء الله عز وجل، والمؤمن لا يعلم أن تلك الصورة من طين المؤمن ومزاجه. يا إبراهيم، ثم مزج الطينتين بالماء الأول وبالماء الثاني، فما تراه من شيعتنا من ربا وزنا ولواطة وخيانة وشرب خمر وترك صلاة وصيام وزكاة وحج وجهاد، فهي كلها من عدونا الناصب، وسنخه ومزاجه الذي مُزج بطينته، وما رأيته في هذا العدو الناصب من الزهد والعبادة والمواظبة على الصلاة وأداء الزكاة والصوم والحج والجهاد وأعمال البر والخير، فذلك كله من طين المؤمن وسنخه ومزاجه. فإذا عُرضت

أعمال المؤمن وأعمال الناصب على الله، يقول عز وجل: أنا عدل لا أجور، ومنصف لا أظلم، وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني ما أظلم مؤمناً بذنب مرتكب من سنخ الناصب وطينه ومزاجه. هذه الأعمال الصالحة كلها من طين المؤمن ومزاجه، والأعمال الردية التي كانت من المؤمن هي من طين العدو الناصب، ويلزم الله تعالى كل واحد منهم ما هو من أصله وجوهره وطينته، وهو أعلم بعباده من الخلائق كلهم. قال: فكذلك يرجع كل شيء إلى أصله وجوهره وعنصره. فإذا كان يوم القيامة ينزع الله تعالى من العدو الناصب سنخ المؤمن ومزاجه وطينته وجوهره وعنصره مع جميع أعماله الصالحة ويردّه إلى المؤمن، وينزع الله من المؤمن سنخ الناصب ومزاجه وطينته وجوهره وعنصره مع جميع أعماله السيئة الردية، ويردّه إلى الناصب عدلاً منه جل جلاله وتقدست أسماؤه، ويقول للناصب: لا ظلم عليك، هذه الأعمال الخبيثة من طينتك ومزاجك، وأنت أولى بها، وهذه الأعمال الصالحة من طينة المؤمن ومزاجه، وهو أولى بها! {اليوم تُجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب}[98].

94. أورد السيد مرتضى الأبطحي في كتابه الشيعة في أحاديث الفريقين الرواية نفسها ولكن مختصرة ومنسوبة إلى الشيخ الصدوق.

95. الفرقان: 21.

96. الغاشية: 4.

97. النجم: 32.

98. المؤمن: 17.

ولئن يكن المجلسي، في هذا النص الطويل المنسوب إلى جعفر الصادق قد أقام بين «الطينتين»، أي كبريي طوائف الإسلام، علاقة تنافٍ مطلقٍ ومن طبيعة مانوية جذرية، بحيث أن واحدتهما تُجسد الخير حتى وهي تقترف الشر، والأخرى تجسد الشر حتى وهي تفعل الخير، فإن محدّثاً متأخراً آخر هو نعمة الله الجزائري لا يبدو راضياً عن هذه المانوية، وذلك بقدر ما تقيم في محصلة الحساب نوعاً من وحدة جدلية بين النقيضين، بل يغالي في لاهوت الاختلاف إلى حدّ نفي كل شكل من أشكال الوحدة، حتى ولو كانت هي الوحدة الضدية التي تجمع بين الموجب والسالب، ويعمّد الطينتين لا طائفتين متضادتين في دين واحد، بل ديانتين مختلفتين لا يجمعهما حتى إله واحد أو نبي واحد. هكذا يقول في نص قصير من كتابه الأنوار النعمانية : «إنا لا نجتمع معهم على إله ولا على نبي ولا على إمام. إن ربهم هو الذي كان محمد نبيه وخليفته من بعده أبو بكر. ونحن لا نقول بهذا الرب ولا بذلك النبي. إن الرب الذي خليفة نبيه أبو بكر ليس ربنا ولا ذلك النبي نبينا». كذلك يورد المصنف نفسه في كتابه نور البراهين حكاية عن الشيخ الصدوق أن بعض علماء العامة [=السنة] لما قالوا له في مجلس بعض الملوك: «إننا وأنتم على إله واحد ونبي واحد، وافترقنا في تعيين الخليفة الأول» كان جوابه: «ليس الحال على ما تزعمون، بل نحن وأنتم في طرف من الخلاف، حتى في الله سبحانه والنبي، وذلك أنكم تزعمون أن لكم رباً، وذلك الرب أرسل رسولاً خليفته بالاستحقاق أبو بكر، ونحن نقول: إن ذلك الرب ليس رباً لنا، وذلك النبي لا نقول بنبوته، بل نقول: إن ربنا الذي نصّ على أن خليفة رسوله عليٌّ بن أبي طالب، فأين الاتفاق؟»[99].

99. لنا أن نلاحظ هنا كم اتجهت الأدبيات الشيعية المتأخرة نحو الغلو بالمقارنة مع النصوص الأولى المنسوبة إلى علي بن أبي طالب نفسه. فهذا الأخير كان كتب إلى أهل الأمصار يقص ما جرى بينه وبين أهل صفين فقال: «كان بدء أمرنا أننا التقينا والقوم من أهل الشام، والظاهر أن ربنا واحد وديننا واحد ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا، الأمر واحد إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان ونحن منه براء». (من رسائله في نهج البلاغة).

يبقى بعد هذا كله أن نقول إن لفظ «الناصب» تعدّى في الأدبيات المتأخرة معناه المُضمَر والسالب الدالّ على منكر ولاية أهل البيت ليُطلق تصريحاً وإيجاباً على أهل السنة. وقد يكون أقدم ما وصلنا من نصوص من هذا المنظور هو ما صرح به القاضي نور الله التستري المتوفى سنة 1019 هـ[100] بقوله في كتابه الصوارم المهرَقة : «لهذا يعبرون عن جمهور أهل السنة بالناصبة». وبدوره سيقول حسين آل العصفور المتوفى سنة 1216هـ[101] في كتابه المحاسن النفسانية: «إن الأخبار المتناقلة عن الأئمة (ع) تنادي بأن الناصب هو ما يقال له عندهم سنياً... ولا كلام في أن المراد بالناصبة أهل التسنن». ولكن كان لا بد من انتظار الأزمنة الحديثة وانتصار الثورة الخمينية وقيام الحكم الثيوقراطي في إيران حتى تقام معادلة صريحة بين «النواصب» و«أهل السنة والجماعة». نموذج ذلك نجده لدى المستبصر محمد التيجاني السماوي التونسي الذي يقال إنه تشيع بعد أن كان سنياً[102]. فهو لا يتردد في عشرات المواضع من كتابه الشيعة هم أهل السنة[103] في التصريح بأن المراد بالناصبة «أهل السنة والجماعة» حصراً، وأنه «غني عن التعريف أن مذهب النواصب هو مذهب أهل السنة والجماعة»[104].

100. أو بالأحرى المقتول جلداً بأمر من جهنكير شاه سلطان الهند التيموري، ولهذا يلقب بالشهيد الثالث.

101. هو أيضاً لقي حتفه غيلة بالسيف في عقر داره في البحرين.

102. الاستبصار في اللاهوت الشيعي يرادف الاهتداء conversion في اللاهوت المسيحي. والمستبصر هو الاسم الذي تعمّد به الأدبيات الإمامية كل مسلم سني أو كل غير مسلم يعتنق المذهب الشيعي.

103. صدر عام 1988 وتعددت طبعاته، كما تعددت الردود عليه من الجانب السني، ومن هذه الردود: كشف الجاني محمد التيجاني لعثمان الخميس، و الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال لإبراهيم الرحيلي.

104. لنلاحظ أن إصراره على استعمال تعبير «أهل السنة والجماعة» بدلاً من تعبير «أهل السنة» إنما يعود إلى اعتقاده -كما يدل عنوان كتابه بالذات- بأن «الشيعة هم أهل السنة». ذلك أن السنة في نظره سنّتان: «سنّة مزعومة» هي سنة أهل السنة والجماعة، و«سنة حقيقية» هي سنة الشيعة الإمامية. وفي ذلك يقول: «إن الاصطلاح الذي اتفق عليه مناوئو الشيعة وخصومهم وتسموا بـ «أهل السنة والجماعة» ما هي في الحقيقة إلا سنة مزعومة، سموها هم وآباؤهم، ما أنزل بها الله من سلطان، والنبي محمد (ص) بريء منها». وبالمقابل، إن «الشيعة الإمامية هم أهل السنة المحمدية، لأنهم تقيدوا في كل أحكامهم الفقهية بأئمة أهل البيت، الذين توارثوا السنة الصحيحة عن جدهم رسول الله (ص)، ولم يدخلوا فيها الآراء والاجتهادات وأقوال العلماء».

وصحيح أن التيجاني يحاول التخفيف من هذا التعميم بقوله: «إذا تكلمنا عن أهل السنة والجماعة فإننا لا نقصد بهم المسلمين المعاصرين... فهؤلاء أبرياء، وليس لهم في ما اقترفه السلف من ذنب ولا إثم، وقلنا بأنهم ضحايا الدس والتعتيم التاريخي الذي صاغه الأمويون والعباسيون وأذنابهم لمحق السنة النبوية وإرجاع الأمر إلى الجاهلية». ولكن هذا الاستدراك اللفظي يبقى بدون مكافئ مضمونيّ، لأن المصنّف لا يلبث أن يصرّح بأن «أهل السنة والجماعة هم الطائفة الإسلامية التي تمثل ثلاثة أرباع المسلمين في العالم». والحال أن نصاب الانتماء إلى هذه «الطائفة الكبرى» لا يتمثل فقط بتقديم أبي بكر وعمر وعثمان على عليّ في الخلافة، بل أيضاً وأساساً باتباع واحد من

المذاهب الفقهية الأربعة. هكذا يقول في فصل تحت عنوان التعريف بأهل السنة: «هم الذين يرجعون في الفتوى والتقليد إلى أئمة المذاهب الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل... وحكام الجور هم الذين نصّبوا أئمة أهل السنة هؤلاء... وهؤلاء الأئمة الأربعة لم يكونوا من صحابة الرسول (ص) ولا من التابعين، ولا علم لهم بالسنة النبوية... وكانوا صنيعة السياسة الأموية... والتفّ حولهم كل من عادى عليّاً والعترة الطاهرة، وكان من أنصار الخلفاء الثلاثة وكل الحكام من بني أمية وبني العباس». ويؤكد التيجاني أن انتماء هؤلاء الأئمة الأربعة لم يكن إلى أهل البيت والعترة الطاهرة، بل إلى «تلك الطبقة البشرية التي تدنست بأوحال الفتنة وتغذت بألبانها المتلونة وشبت وترعرعت على أساليبها الماكرة الخداعة، وقلدتها أوسمة العلم المزيفة، فلم يبرز للوجود منهم إلا الذين رضيت عنهم الدولة ورضوا عنها».

وبالإضافة إلى الانتماء إلى «مذاهب الأئمة الأربعة» يضع مؤلف الشيعة هم أهل السنة تعريفاً إضافياً لأهل السنة والجماعة، ألا هو تبعيتهم لـ «السلف الصالح»، أي صحابة الرسول. والحال أن نصاب «السلف الصالح» عند مؤلفنا هو نفس نصاب الأئمة الأربعة: فعدا عن أنهم كانوا «كلهم من أنصار الخلفاء الثلاثة الذين ولدتهم السقيفة، أبو بكر وعمر وعثمان»، فقد «شهد التاريخ على البعض منهم بالزنى وشهادة الزور والارتداد وارتكاب الجرائم وخيانة الأمة». والحال أنه إذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة تقوم في مُقوّم أساسي من مقوماتها على مقولة عدالة الصحابة، فإن مؤلف الشيعة هم أهل السنة لا يتردد في أن يختم محاكمته بالقول بأن هذه المقولة «خرافة وهمية جاء بها أهل السنة والجماعة ليستروا على سادتهم وكبرائهم من الصحابة الذين أحدثوا في دين الله وغيّروا أحكامه ببدع ابتدعوها... وأهل السنة والجماعة باعتناقهم عقيدة الصحابة أجمعين قد أظهروا هويتهم الحقيقية، ألا وهي مودة المنافقين والاقتداء ببدعهم التي أحدثوها ليرجعوا بالناس إلى الجاهلية».

هنا ينهض سؤال أخير: إذا لم يكن كل أهل السنة والجماعة من «النواصب» حسب الاستدراك اللفظي لمؤلف الشيعة هم أهل السنة ، فمن هم الناجون من أهل السنة من هذا الحكم؟ فحتى لا يكون السني ناصبياً فلا بد أولاً ألا يعتقد بخلافة الخلفاء الثلاثة الأوائل، ولابد ثانياً ألا يكون منتمياً إلى أي مذهب من المذاهب الأربعة، الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، ولا بد ثالثاً وأخيراً ألا يكون من القائلين بمقولة عدالة الصحابة[105]. ولكن هل هناك سني واحد تنطبق عليه هذه الشروط الثلاثة؟ ولأنه لا وجود لمثل هذا السني المثالي، فإن مصنف الشيعة هم أهل السنة لا يتردد في أن يؤكد بأن «الشيعة الإمامية» هم وحدهم «أهل السنة الحقيقية» لأنهم أحبوا حبيب الله في ضلال الأغلبية الساحقة من المسلمين».

105. وإن قال بها فعليه أن يحصر العدالة بمن عُرف بموالاته لعليّ وأهل البيت من الصحابة، وعددهم لا يتجاوز حسب المصادر الشيعية العشرة، ومنهم سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وياسر بن عمار والمقداد بن أسود والبراء بن عازب وبضعة آخرون.

وعلى هذا النحو تنتفي كل الفوارق الدلالية بين «أهل السنة والجماعة» كجماعة تاريخية أفرزتها الصراعات السياسية على الخلافة وارتبطت مصائرها بالنظامين الأموي والعباسي وبين «أهل السنة» التي تشكل اليوم «الطائفة الإسلامية الكبرى». وعلى هذا النحو أيضاً يمتنع التمييز بين الإحالة إلى التاريخ والإحالة إلى الواقع المعاصر، وتكتسب من ثم الأحكام التالية التي يصدرها مؤلف الشيعة هم أهل السنة تمام دلالتها كأقوال حربية سبق أن وجدنا نظائر لها في ترسانة الحرب الإيديولوجية واللاهوتية على الجبهة السنية:

-«إن كل من انتمى إلى ما يسمى بالخلافة الراشدة أو الخلفاء الراشدين واعترف بإمامتهم سواء في عهدهم أو في عصرنا فهو سني من أهل السنة والجماعة».
- «إن الذين يتسمون بأهل السنة ليس لهم في الحقيقة من سنة النبي شيء يذكر».
- «يتبين لنا مرة أخرى أن أهل السنة والجماعة تركوا القرآن والسنة النبوية بتركهم الحق وهو علي بن أبي طالب (ع)».
- «مرة أخرى يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة لا تربطهم بالرسول صلة ولا مودة، فمن فارق العترة فقد فارق القرآن، ومن فارق القرآن فلن تجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً».

خاتمة مؤقتة

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا العرض المطول؟ إن الأمر لا يحتاج إلى كبير اجتهاد: فما يجري اليوم في العراق، وإلى حد ما في باكستان، وما يمكن أن يجري في السعودية أو في دويلات الخليج أو في إيران، أو حتى في تركيا، فيما لو ارتفعت يد الدولة القامعة أو الضابطة، لا يدع مجالاً للشك في أن الطائفية في الإسلام ليست حدثاً طارئاً ولا مصطنعاً بعامل خارجي: فهي قديمة قدم الإسلام نفسه. وحتى لا يبدو وكأننا نحمِّل المسؤولية للدين بما هو كذلك، فلنقل إنها ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابتة الأكثر استمرارية فيه، وإن خمدت جذورها أو اتّقدت تبعاً لتقلب موازين القوى الممسكة بمقاليد السلطة والدولة.
والسؤال، كل السؤال: كيف السبيل إلى تسوية العلاقات المتوترة دوماً، وإن الكامنة في ظاهرها تحت الرماد، بين طوائف الإسلام؟[106]

106. علماً بأنه لا وجود في أي دولة في العالمين العربي والإسلامي لمجتمع «نقي» طائفياً. فحتى دول المغرب العربي التي يعزى إليها مثل هذا النقاء لا تخلو -فضلاً عن الأقلية القومية الكبيرة الأمازيغية- من أقليات دينية وطائفية. فتونس والجزائر والمغرب تتواجد فيها أقليات يهودية ومسيحية. وليبيا وتونس تتواجد فيهما أقلية إباضية. وفي الجزائر توجد حتى أقلية درزية تتمثل في قبيلة بني عبس المتوطنة قرب تلمسان. ثم إن هذه الأقطار الأربعة لا تخلو جميعها من شيعة مكتومين ملتزمين -أو مُلزمين- بالتقية.

أعن طريق الديمقراطية كما ينادي محمد عابد الجابري الذي طالب ذات يوم بسحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي والاستعاضة عنها بشعاري العقلانية والديمقراطية؟
ولكن كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بين طوائف الإسلام -فضلاً عن العلاقات بين الملة الإسلامية والملل الدينية الأخرى (ولا سيما منها المسيحية ولكن كذلك الصابئية والإيزيدية كما في العراق، والإحيائية كما في مثال السودان- هذا إذا اكتفينا بالإسلام العربي ولم نتعدّه إلى الإسلام الآسيوي حيث ينطرح السؤال نفسه بالنسبة إلى البوذية والهندوسية والكونفوشية والطاوية، الخ)؟
.[107]

107. فيما يتعلق بعلاقة الإسلام بالأديان الأخرى، ولا سيما في البلدان المتعددة دينياً وطائفياً مثل الهند، لنلاحظ أن أحد الأسباب التي دفعت بمسلمي هذا البلد إلى الانفصال وتكوين دولة خاصة بهم تحت اسم باكستان أنهم ما كانوا يطيقون تقديس الهندوس للبقرة. وقد روى مصطفى النحاس في مذكراته أنه نصح محمد علي جناح، زعيم مسلمي الهند يومئذ، بأن يتفق مع نهرو «حتى يفوّت على المستعمرين الإنجليز الفرصة من جراء تفريق هذه الدولة إلى هندوك ومسلمين»، فأجابه جناح: «لا أستطيع أن أتفق مع نهرو لأن الهندوك يقدسون البقرة ويتبرّكون بروثها، ونحن نذبحها ونأكلها» (راجع: مذكرات مصطفى النحاس، منشورات العصور الجديدة، القاهرة 2000، ج1، ص12).

أجل، كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بين الطوائف الإسلامية المتكارهة علناً أو سراً أو تقيةً في ظل تغييب متعمد للعلمانية التي ما جرى اكتشافها وتطويرها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواء الشافي للداء الطائفي؟[108]

108. وإن يكن هذا الدواء قد بقي غير ناجع حتى الآن -لنعترف بذلك- في الحالة الإرلندية المعقدة التي يتلبس فيها النزاع الطائفي طابعاً قومياً.

أنعالج الداء بغير دوائه كما يدعونا إلى ذلك مفكرو الامتثالية الشعبوية ؟

وعلى سبيل الجدل لنسلّم لهم بحلهم الديمقراطي، أو الديموقراطوي بالأحرى Démocratiste . فنحن نعلم أن عماد الديمقراطية الأول هو صندوق الاقتراع. ولكن في وضعية طائفية لن يصوّت الناخبون إلا لممثليهم الطائفيين.

ونحن نعلم أن عماد الديمقراطية الذي لا يقل أولوية هو المنافسة السياسية بين الأكثرية والأقلية. ولكن نجع لعبة المنافسة هذه -وهي لعبة فعلاً وليست اقتتالاً كما في المنافسة الطائفية- مرهون ببقائها أفقية وببقاء الطرفين اللاعبين فيها مؤقتين في نصابهما الأكثري أو الأقلوي، بحيث يمكن لأقلية اليوم أن تصير أكثرية في الغد، وهكذا دواليك. والحال أن الأكثرية والأقلية في المنافسة الطائفية ثابتتان لا تتغيران -اللهم إذا تغير ميزان القوى الديمغرافي. ثم إنهما أكثرية وأقلية عموديتان تخترقان جسم المجتمع ولا ينحصر تنافسهما بقاعة المجلس النيابي. وعلاوة على هذا كله فإن المنافسة الديمقراطية تقوم على مفهوم الخصم ، والخصم المطلوب التغلب عليه متقلب وقابل باستمرار لأن تتبدل هويته، على حين أن المنافسة الطائفية تقوم على مفهوم العدو ، والعدو ثابت ولا تتغير هويته، ولا سبيل إلى التغلب عليه إلا بقمعه أو حتى باستئصاله. وإذا استحال ذلك رفع شعار: لا غالب ولا مغلوب، كما في مثال لبنان اليوم، وهو شعار من شأنه تأبيد المنافسة الطائفية يقيناً وتعطيل اللعبة البرلمانية احتمالاً، على نحو ما نشاهد هذه الأيام في هذا البلد الذي لا تزيدنا آلامه إلا حباً له.

وأخيراً هناك إشكال نظري خطير تثيره الديمقراطية المفصولة عن توأمها: العلمانية. فنحن نعلم أن كل فلسفة الديمقراطية وآليتها معاً تقومان على اعتبار الأمة أو الشعب هو مصدر التشريع. والحال أن الإسلام، كما هو سائد اليوم على الأقل، لا يعترف بمصدر آخر للتشريع سوى القرآن والسنة، بالإضافة إلى إلهام الأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

وفي سياق إشكالية مصدر التشريع هذه يثور إشكالان آخران من طبيعة نظرية وعملية. الأول يتعلق بمسألة المساواة في العلاقات بين الجنسين، والثاني يتصل بنصاب العلاقات الجنسية في قانون العقوبات.

ففيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين، نحن نعلم أن هذه المساواة باتت من بديهيات الديمقراطية. والحال أن الشرع الإسلامي لا يقر للمرأة بهذه المساواة، لا في الإرث، ولا في الشهادة، ولا في الزواج، ولا في الإمامة التي يحجبها عنها حجباً تاماً[109].

109. في سياق هذه اللامساواة المتعددة الوجوه التي ترزح تحتها المرأة في المجتمعات المحكومة -في أحوالها الشخصية على الأقل- بالشرع الإسلامي تحتل مسألة الإرث مكانة خاصة، لا من حيث أنها تنطق بلامساواة فاضحة فحسب، بل كذلك من حيث بعض الدور الذي تلعبه في ما قد يجوز لنا أن نسميه بـ «الحراك الطائفي». فمعلوم أن الفقه الشيعي، على خلاف الفقه السني، يثبّت حق البنت في الإرث كاملاً إذا لم يكن لها أخ أو إخوة ذكور. ولهذا لا يندر أن يتحول بعض الآباء عن مذهبهم السني الأصلي إلى المذهب الشيعي ليضمنوا حق بناتهم في الوراثة إن لم يكن لهم أبناء ذكور. ومن مشاهير من فعل ذلك في لبنان رياض الصلح رئيس الوزراء الأسبق وسليم الحص رئيس الوزراء السابق. والمثال الذي يجسّده هذا الأخير غني بالدلالات. ففضلاً عن أنه قد

«تشيّع» كي يورث ابنته الوحيدة، فقد كان متزوجاً بمسيحية، ليلى فرعون، وقد بقيت على دينها الأصلي إلى أن حانت ساعة وفاتها، فطلبت أن تعتنق الإسلام، وهذا ما لم يكن طالبها به قط. وقد عللت طلبها بأنها لا تريد أن تدفن إلى غير جانب قبره في مقبرة أخرى. ترى أمن حقي أن أهدي إلى ذكراها وإلى بادرة حبها الكبيرة تلك هذه الدراسة التي بين يدي القارئ والتي تريد، مهما بدت له قاسية، أن تساهم في التحول من ثقافة الكراهية الطائفية إلى ثقافة المحبة العابرة للطوائف؟

أما فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية فإن قانون العقوبات كما طورته الأنظمة الديمقراطية يميز تمييزاً حاسماً بين مفهوم الخطيئة ومفهوم الجريمة ، ولا يعتبر بالتالي العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج أو العلاقات بين أفراد الجنس الواحد جريمة يعاقب عليها القانون[110]. وبالمقابل، إن الشرع الإسلامي كما هو مطبّق اليوم، يعتبر الزنا أو الجنسية المثلية جرماً يستوجب السجن والجلد أو حتى القتل رجماً[111]. وبدون علمنة لقانون العقوبات، فإن الديمقراطية الجنسية، كما قد يجوز لنا أن نقول، تظل مستحيلة، كما يظل مستحيلاً أصلاً إلغاء العقوبات الجسدية من قانون العقوبات.

110. لهذا لا يتردد الإسلاميون المعاصرون في وصف القوانين الحديثة المعلمنة، التي تبيح الحرية الجنسية بين الراشدين ولا تجرّم الزنى أو الجنسية المثلية، بأنها قوانين «ديّوثية».

111. من البلدان العربية التي تعاقب «جريمة» الجنسية المثلية بالإعدام المملكة العربية السعودية واليمن والسودان وموريتانيا، بينما تكتفي ليبيا بعقوبة سجن 7 سنوات، والمغرب سجن 3 سنوات. انظر في ذلك: رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة ، دار بترا للنشر، دمشق 2005، ص 12.

وبديهي أننا، في دفاعنا الحار هذا عن العلمانية، لا نهدف إلى أن نجعل منها إيديولوجيا خلاصية كما كنا فعلنا مع فكرة الوحدة العربية أو الاشتراكية بالأمس، وكما يُفعل اليوم مع فكرة الديمقراطية. ولن نكون أصلاً إلا واهمين فيما لو تصورنا أن العلمانية كافية وحدها، من حيث هي أساساً آلية سلبية تقوم على فصل الدين عن الدولة، لطيّ صفحة حرب طائفية مستمرة بالأفعال كما بالأقوال منذ أكثر من ألف سنة. فالعلمانية هي نفسها بحاجة، في الساحة العربية الإسلامية التي هي ساحتنا، إلى إعادة اكتشاف وتطوير وتكييف. فلئن قامت العلمانية في الغرب على أساس التحييد الديني للدولة ، فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي لا بد أن تقوم أيضاً على التحييد الطائفي للدين نفسه . وذلك ما دام الدين -وهنا الإسلام- يتوزع لا إلى طوائف متباينة فحسب، بل أيضاً وأساساً متعادية متكارهة يقوم كيانها على الضدّية المتبادلة وتعتمد في التعامل فيما بينها معجم التكفير والتنجيس. ففي التجربة الغربية كانت العلمانية مبسوطة اليد في مجال الدولة، مكفوفتها في مجال الدين نفسه. أما في الساحة العربية الإسلامية فلا بد أن تكون العلمانية مبسوطة اليد في المجالين كليهما. فهنا ليس المطلوب علمنة الدولة وحدها على مستوى السطح، بل أيضاً علمنة المجتمع على مستوى العمق. وعلمنة المجتمع إنما تعني تمكينه من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التعدد في الأديان وبشرعية تعدد الطوائف في الدين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الأطراف، بما فيهم اللادينيون، في علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل -من موقع المساواة- بحق الاختلاف والتغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد الجذري للاهوت نفي الآخر والمختلف. وبهذا المعنى الحواري، فإن العلمانية لن تكون مطالبة فقط بتوفير الحماية للتعددية الدينية والطوائفية في المجال العام، بل ستكون مطالبة أيضاً بإنجاز عملية إعادة تربية في المجال الخاص، كيما يغدو طلب ضمان الدولة لهذه التعددية صادراً عن المجتمع نفسه. وبدون هذه البيداغوجيا الطويلة النَّفَس فإن العلمانية قد تدخل في مأزق مسدود، إذ إن العمق المجتمعي اللامعلمن قد يرتدُّ عند أية سانحة على السطح السياسي المعلمن، كما تنذر بذلك المآلات الراهنة للتجربة العلمانية الكمالية الفوقية في تركيا.

من هنا نستطيع أن نتكلم، فضلاً عن ضرورة علمنة المجتمع، عن ضرورة علمنة الدين. فالدين -وهنا الإسلام- هو من أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي. فأصل الانقسام الطائفي في الإسلام سياسي وليس دينياً. وقد كان مداره -ولا يزال- على مسألتي الخلافة والإمامة. والحال أن الخلافة هي في جوهرها مسألة تاريخية. وما هو تاريخي قابل لأن يتقادم ولأن تُطوى صفحته مع مر التاريخ. ولا شيء أدل على أن الخلافة ليست من ضرورات الدين أن الإسلام بقي هو الإسلام على مر ستة قرون تصرمت بين قضاء التتار على الخلافة العباسية في بغداد سنة 1285م وبين استعادة شعارها من قبل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني سنة 1877. أما الإمامة عند الجناح الشيعي من الإسلام فهي بلا شك مسألة لاهوتية أكثر منها تاريخية. ولكن بحكم من أنها لاهوتية فإنها قابلة لأن تكون -إذا أعيد تأويلها من منطلق حديث- روحية خالصة. وعديدة هي على كل حال النصوص الشيعية التي تؤكد على روحية الإمامة، تمييزاً لها عن الخلافة التي ارتبطت من لحظة الولادة الأولى بالسياسة وصراعات السياسة ومآسي السياسة. وبمعنى من المعاني يمكن أن نقول إن الإسلام المعلمن سيكون إسلاماً مروحناً أو معاداً روحنته[112].

112. عرف الإسلام بكلا جناحيه السني والشيعي تجربة روحية رائدة تمثلت بظاهرة التصوف. ولكن التصوف ما لبث أن تقلص في الأزمنة المتأخرة إلى مؤسسة طُرُقية تقنية ومستتبعة في الغالب من قبل السلطات القائمة، ناهيك عما اصطدم به من مقاومة وتبديع وتسفيه من قبل ممثلي الفكر «الأرثوذكسي» بمختلف تياراته، القديمة والحديثة، بدءاً من ابن حنبل ومروراً بابن الجوزي وابن تيمية وانتهاء بمحمد عابد الجابري.

أضف إلى ذلك أن علمنة الدين هي وحدها التي تتيح للاهوت الإسلامي، بشقيه السني والشيعي، أن يتحرر من انئساره لمقولتي الرفض والنصب، ولازمتيهما التكفير والتنجيس. فنظراً إلى ارتباط هاتين المقولتين ارتباطاً جوهرياً بالخلاف السياسي على أولوية الخلفاء الأربعة الأوائل، فإن إحالة ملف هذا الخلاف إلى متحف التاريخ من شأنها أن تفتح الطريق أمام الإسلام السني والإسلام الشيعي إلى إعادة تأسيس نفسهما في علاقة احترام متبادل وإلى إسقاط مصطلحات الرفض والنصب، وبالتالي التكفير والتنجيس، من قاموسهما، والخروج بالتالي من فكّي كماشة الحرب الطائفية التي ما زالت مستمرة بالأفعال كما بالأقوال منذ أكثر من ألف سنة بين كبريي طوائف الإسلام.

وفضلاً عن «الروحنة»، ستتيح العلمنة الفرصة للإسلام كيما ينعتق من طوق التسييس والأدلجة الذي يكبّله به اليوم دعاة الإسلام السياسي بمختلف تياراتهم وتلاوينهم من خلال رفعهم وتطبيقهم شعار إعادة الأسلمة التي تعني عملياً تحويل الإسلام من دين إلى إيديولوجيا ، وتحديداً إلى إيديولوجيا مناهضة للحداثة، مع كل ما يعنيه هذا التحويل من استئصال لما يمكن أن نسميه مع بعض الدارسين بالإسلام الشعبي. ونقصد بالإسلام الشعبي هنا ذلك الإسلام المتوارث الذي أضحت الممارسة العفوية والتلقائية -وبالتالي غير المؤدلجة- لشعائره على مدى مئات ومئات من السنين بمثابة فطرة ثانية لعموم معتنقيه ممن كانوا يتعرّفون أنفسهم من خلاله بدون وساطة أي وسيط سياسي أو إيديولوجي. والحال أن هذا الإسلام الشعبي، الذي كان لا يتعدى الممارسة الشعائرية حاله حال أية مؤسسة دينية أخرى في العالم، هو اليوم قيد انئسار وانحسار لصالح الإسلام المسيّس والمؤدلج. ولئن كان هذا الإسلام الأخير يشن حرباً شعواء غير مسبوقة على العلمانية، فما ذلك فقط لأنه يرفض مبدأها الذي ينص على الفصل بين الدين والدولة، بل كذلك لأن العلمانية، بما يترتب عليها من فصل للروحي عن الزمني حتى على الصعيد الديني المحض، من شأنها أن تساعد الإسلام على فكّ نفسه من إسار التسييس والأدلجة وعلى استرداد وضعيته الطبيعية كوجدان جمعي شبه فطري.

ولا شك أننا سنبدو هنا في نظر القارئ وكأننا نقترح يوطوبيا جديدة. ولكن مثل هذه اليوطوبيا هي وحدها التي يمكن أن تلبي، على الصعيد الديني، متطلبات الحداثة التي بات البقاء خارجها يعني -فضلاً عن الغرق في مستنقع التخلف- السقوط في الهمجية كما يشهد على ذلك تطور الظاهرة الإرهابية في العقود الأخيرة. ومهما تطلب تحقيق هذه اليوطوبيا من عقود أو حتى قرون من السنين، فليس من سكة أخرى يمكن لها أن تسلكها سوى العلمنة. فوحده الإسلام المروحن على صعيد التجربة الفردية الشخصية، والإسلام غير المؤدلج على صعيد المؤسسة الدينية المجتمعية، يمكن أن يوفرا المناخ لتمخض إسلام غير مريض بعقدة الحداثة، ومنعتق من وسواس العداء لها، ومنفتح بالتالي على منجزاتها، وقادر على إغنائها بمساهمته النوعية[113].

113. كان عبد الوهاب المؤدب هو الوحيد الذي تجرأ على الكلام عن «مرض الإسلام» في مواجهة الحداثة الغربية في كتابه الذي يحمل هذا العنوان نفسه، وإن تكن الترجمة العربية لهذا الكتاب قد صدرت تحت عنوان غير جارح: أوهام الإسلام السياسي.

ولهذا كله، وتماماً كما كنا قلنا عن الديمقراطية[114]، فإن العلمانية ليست ثمرة برسم القطف، بل هي بذرة برسم الزرع. والتُّرْبة الأولى التي يمكن أن تُزرَع فيها هي التربية العلمانية. والحال أن التربية العلمانية لا بد أن تبدأ، في سياق عملية تحديث شاملة، من المدرسة الابتدائية -الخلية الأولى للمجتمع الحديث- قبل ترجمتها، أو بموازاة هذه الترجمة، إلى مادة أساسية في دستور الدولة، مع كل ما يترتب على ذلك من تعديل لمواد القانون المتعارضة والمبدأ العلماني. بل أكثر من ذلك بعد: إن العلمانية لن يكتب لها النجاح والنجع في العالم العربي -وفي العالم الإسلامي بشكل أعم- ما لم تقترن بثورة في العقليات . ففي صندوق الرأس، وليس فقط في صندوق الاقتراع، يمكن أن نشق الطريق إلى الحداثة بركيزتيها الأخريين: الديمقراطية والعقلانية. ونحن نعلم، بعد كل التجارب الخائبة للإيديولوجيات الداعية إلى حرق المراحل، أن هذا مسار مستقبلي سيستغرق عشرات السنين في حال النجاح، وربما مئاتها في حال الفشل. ولكنه مسار لا مناص منه، وقد بات يفرض نفسه بمزيد من الإلحاح في زمن الارتداد العربي والإسلامي هذا إلى قرون وسطى جديدة.

114. في كتابينا: «هرطقات» و« في ثقافة الديمقراطية».

العلمانية كجهادية دنيوية

عندما يدور الكلام عن العلمانية فغالباً ما يتم تناولها بوصفها آلية - من طبيعة قانونية في المقام الأول - للفصل بين الدين والدولة، وبالتالي لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، كما بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد. ولكن وجهاً آخر للعلمانية يمكن أن يكون مهماً كل الأهمية للعالم العربي-الإسلامي، وذلك من حيث أنها عنصر فاعل أساسي في جدلية التقدم والتخلف . فمن منظور هذه الجدلية حصراً، وبالعودة إلى الأصل الغربي للعلمانية كما للديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان وسائر مذاهب الحداثة، نستطيع أن نطرح السؤال التالي: لئن تكن أوروبا الغربية هي التي سبقت إلى اجتراح مأثرة الحداثة، فهل مرد تقدمها هذا إلى أنها كانت مسيحية، كما يرى ذلك بعض فلاسفة الحضارة ومن طاب لبعض المستشرقين أن يصطاد أطروحتهم هذه في المياه العكرة لما سيسميه صمويل هنتنغتون بـ «صدام الحضارات»؟ أم أن مرد تقدمها ذاك هو إلى أنها كانت هي السباقة أيضاً إلى التعلمن كما نرى نحن؟

وبالفعل، وفيما يخص الإطار الجيو-ثقافي، العربي-الإسلامي، فإن لهذا السؤال أهمية قصوى: فلئن تكن أوروبا الغربية قد تقدمت لأنها كانت مسيحية تحت مظلة كاثوليكية - بروتستانتية مزدوجة أو متناحرة[115]، فهذا معناه أن فرص القارة الجيو-ثقافية الإسلامية، العربية وغير العربية على حد سواء، في التقدم ستظل معدومة إن لم يكن إلى الأبد، فلأجل غير مسمى من الزمن. بل أكثر من ذلك بعد: فبما أن الإسلام يرتبط ارتباطاً تأسيسياً باللغة العربية، فإن العالم الإسلامي العربي سيبقى مستبعداً من حلبة السباق الحضاري أكثر حتى من العالم الإسلامي غير العربي، باعتبار صميمية علاقته اللغوية بالإسلام، على عكس حال باقي القارة الإسلامية التي قد تستطيع أن تنجز «فطامها» بسهولة أكبر، كما يشهد على ذلك المثال التركي بالأمس والمثال الماليزي اليوم.

115. لنا أن نلاحظ أن هذه الدعوى الفلسفية والاستشراقية معاً تستبعد من حلبة السباق الحضاري أوروبا الشرقية التي كانت متقاسمة في حينه بين روسيا الأرثوذكسية والإمبراطورية العثمانية الإسلامية السنية.

أما إذا كانت أوروبا تدين بتقدمها لعلمنتها، لا لمسيحيتها، فهذا معناه أن فرص القارة الجيو-ثقافية الإسلامية، العربية وغير العربية على حد سواء، في التقدم ستكون موفورة بتمامها إذا أنجزت هذه القارة نفس سيرورة العلمنة التي أنجزتها القارة الجيو-ثقافية الأوروبية الغربية، وربما في مسافة زمنية أكثر قابلية للانضغاط بحكم المفعول التسريعي لقانون التطور المتفاوت والمركب[116].

116. كان تروتسكي هو من صاغ قانون التطور المتفاوت والمركب هذا عندما لاحظ في كتابه عن تاريخ الثورة الروسية أن الأمم التي قد تدخل متأخرة إلى حلبة السباق الحضاري تستطيع أن تستدرك فواتها التاريخي وتحقق تطوراً مركباً لا بسيطاً وفق مبدأ التوالي الهندسي لا العددي، فتنجز في عشرات من السنين ما انجزته الأمم التي سبقتها إلى التقدم في مئات من السنين.

إذن ما الآليات التي تحكمت بمولد الحداثة الأوروبية؟ بل ما تعريف هذه الحداثة أصلاً؟

بين عشرات التعاريف التي يمكن أن تعطى للحداثة يستوقفنا من وجهة النظر التي تعنينا هنا التعريف الذي اقترحه مرسيل غوشيه عندما أقام بين التحديث والعلمنة علاقة ترادف: الخروج من

الدين[117]. ذلك أن القارة الجيو-ثقافية الأوروبية الغربية كانت مسكونة سطحاً وعمقاً بالدين، وما كان لها أن تشق طريقها إلى التحديث إلا بالقطيعة مع النظام المعرفي الديني للقرون الوسطى.

117. حذار من تفسير «الخروج من الدين» على أنه «خروج على الدين». فمقولة مرسيل غوشيه، التي ارتقت إلى نصاب المقولة الإبستمولوجية التأسيسية في السجالات حول الحداثة، لا تعدل إعلاناً على الطريقة النيتشوية عن موت الدين، بل تلحظ فقط، من خلال استقراء واقع المجتمعات الغربية الحديثة، أن المجال العام في هذه المجتمعات لم يعد يتَبَنْيَن بالدين، وأن هذا الأخير قد باتت فاعليته محصورة بالمجال الشخصي. ومن هذا المنظور تحديداً فإن «الخروج من الدين» قد يكون ضرورياً حتى لعدم «الخروج على الدين»، لأنه السبيل الوحيد لعدم إقامة علاقة تعارض وتناف بين الإيمان الديني والحداثة، وذلك بقدر ما أن فصل الروحي عن الزمني، وبالتالي حصر الدين بالمجال الشخصي، يعتقان هذا الأخير من قيود التصورات الإيديولوجية المتقادمة بالضرورة مع تطور التاريخ والتثوير الدائم للعلم.

وهذه القطيعة هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلمنة sécularisation التي نستطيع أن نعرّفها بدورنا، بالتضامن مع تعريف مرسيل غوشيه ولكن بالرجوع هذه المرة إلى مفردات المعجم العربي الإسلامي، على أنها جهاد في سبيل الدنيا كخيار بديل عن الجهاد في سبيل الآخرة[118].

118. نؤثر هنا تعبير sécularisation المشترك بين اللغتين الإنجليزية والفرنسية على تعبير laïcisation الذي تنفرد به اللغة الفرنسية، لأنه أوضح دلالة منه على هذه النزعة الدنيوية.

هذه الجهادية الدنيوية، التي لا نتردد في أن نقول بأنها أحدثت في مسار البشرية انعطافاً بمائة وثمانين درجة، تلبست شكل علمنة على مستويات عدة:

أولها - ومهما بدا ما في ذلك من مفارقة - هي العلمنة الدينية . فلوثر، بكسره احتكار الكنيسة الكاثوليكية للإيمان الديني، ردّ هذا الإيمان إلى الشخص البشري، وأوكل إلى عقله المتمتع بالسؤدد الذاتي مهمة تأويل النصوص المقدسة. وقد ترتبت على ذلك نتيجة خطيرة من منظور الحداثة: فالأب الذي صار هو المسؤول -لا الكاهن- عن التعليم الديني لأولاده، صار ملزماً بأن يتعلم قراءة النصوص المقدسة بنفسه وبأن يعلِّم هذه القراءة لأولاده بدورهم. وهكذا اقترن الإصلاح البروتستانتي بثورة حقيقية على صعيد محو الأمية وتحطيم احتكار رجال الدين لعملية القراءة والكتابة[119].

119. بخصوص دور الإصلاح البروتستانتي هذا في الثورة التعليمية التي كان لها باع طويل في صنع الحداثة، راجع دراستنا عن كتاب عمانويل تود: اختراع أوروبا ، في كتابنا هرطقات ، منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت 2007، ص 187-203.

وثانيها العلمنة الثقافية . فمنذ بوكاشيو (مؤلف الديكاميرون) في القرن الرابع عشر إلى رابليه (مؤلف غرغنتوا) في القرن السادس عشر تطورت حساسية أدبية جديدة، ذات منزع دنيوي ومنعتقة من ربقة التصور الديني للعالم. وهذه الحساسية الجديدة هي التي تمخضت، مع سرفانتس و دونكيشوته في القرن السادس عشر، ودانييل دوفو و روبنسونه في القرن السابع عشر، عن ظهور نوع أدبي جديد هو الرواية التي هي بالتعريف فن متمحور حول الإنسان في مصائره الدنيوية.

وثالثها العلمنة اللغوية . فتلك الحساسية الأدبية الجديدة ترجمت أيضاً عن نفسها بالتمرد على لغة المقدس التي كانتها اللغة اللاتينية، وبتكريس اللغات العامية الدنيوية ورفعها إلى مستوى لغات قومية تكرس بدورها القطيعة، على مستوى الشعوب والدول، مع وحدة الكنيسة المسكونية وإمبراطوريتها المقدسة.

ورابعها العلمنة «الإنسانية» . ونحن نضع هذا النعت بين مزدوجين للإشارة إلى أنه، وإن يكن مضافاً من حيث الاشتقاق إلى الإنسان، فهو مضاف في الدلالة إلى «الإنسانيات» Humanités؛ وهو الاسم الذي أُطلق، في سياق العلمنة الثقافية واللغوية، على دراسة الآداب اليونانية والرومانية القديمة. والواقع أن الإنسانيات بهذا المعنى تعادل عملية إحياء حقيقية للثقافة الوثنية للعصور القديمة، وردّ اعتبارها كاملاً إليها بعد أن كانت تمثل بالنسبة إلى الثقافة الدينية المسيحية للقرون الوسطى ما تمثله «الجاهلية» بالنسبة إلى الإسلام[120].

120. إن هذا المصطلح «الجاهلية»، ذا المدلول الأخلاقي والهجائي الصرف، ما زال يقف حائلاً دون معاودة الثقافة العربية الحديثة الاتصال بتاريخها ما قبل الإسلامي، وهو ليس تاريخاً من «الجهل» بل من «العلم» بالأحرى في جملة الأقاليم التي فتحها المسلمون والتي كان سكانها، قبل أن تتعرب، ينطقون ويكتبون بالسريانية والقبطية، فضلاً عن اليونانية، لغة الثقافة العالمة.

وخامسها العلمنة العقلية . في سياق هذه العودة إلى الجاهلية الوثنية أعيد اكتشاف الفلسفة اليونانية. والحال أن الفلسفة هي بالتعريف «التفكير بالعقل في العقل» من حيث أن العقل معطى أول ومطلق. ومع هذا الإعلان للسؤدد الذاتي للعقل كفّت الفلسفة عن أن تكون خادمة اللاهوت لتعمل في إمرة العقل وحده وتحت سيادته. وقد لا نغالي إذا قلنا إنه منذ تلك اللحظة التي باتت فيها سلطة العقل لا تعلو عليها سلطة أخرى، بدأ تاريخ جديد للإنسان من حيث أنه، بين سائر الكائنات الحية، هو الكائن الوحيد الذي يصنع نفسه بنفسه ويعيد خلق نفسه بنفسه بقوة عقله.

وسادسها العلمنة العلمية . ففي الوقت الذي تغيرت فيه صورة العالم القديم مع اكتشاف كريستوف كولومب للقارة الأمريكية في نهاية القرن الخامس عشر، جاءت الثورة الكوبرنيكية لتسدد طعنة صماء إلى الصورة التوراتية للكون ولتحدث انقلاباً في المركزية بحيث فقدت الأرض حظوتها التي حبتها بها نظرية الخلق التوراتية/ الإنجيلية / القرآنية وغدت مجرد كوكب يدور بصَغار وجبرية حول مركزه الشمسي، بدلاً من أن تكون مركزاً تدور حوله وتتعبد له سائر أفلاك الكون. وهذه الثورة الكوبرنيكية، التي عززتها «الهرطقات» الكوسمولوجية لغاليليو الذي اضطر إلى جحد اكتشافاته العلمية تحت ضغط محاكم التفتيش، وجدت تتويجها في الانقلاب الذي لا يقلّ ثورية الذي أنجزه داروين في القرن التاسع عشر، والذي أجهز بصورة نهائية على قصة الخلق التوراتية عندما ردّ - وقد استغنى عن أسطورة آدم كأب للبشر - أصل الإنسان إلى الحيوان. ورغم كل إدانات الكنيسة وسائر الأجهزة الدينية في العالم، فإن الثورة الكوبرنيكية / الغاليلية / الداروينية استطاعت أن تكتسح جميع المقاومات وأن تكرس حق العلم، وبالتالي العقل البشري، في التحرر من الأساطير الغيبية وفي التثوير الدائم واللامتناهي للمعرفة الدنيوية.

وسابعها العلمنة الطبقية. فلأول مرة في التاريخ رأت النور طبقة دنيوية خالصة حصرت جهادها بالأرضيات دون السماويات، ومَحْورت فلسفتها حول المادة لا الروح، هي البورجوازية. ففضلاً عن تثويرها لتقنيات الإنتاج وللعلاقات الاجتماعية، أرست شكلاً جديداً للحكم يتمثل بالديمقراطية التمثيلية التي تستند إلى مرجعية مباطنة، محورها المواطن، لا إلى مرجعية مفارقة مصدرها إلهي. ولئن أمكن للبورجوازية أن تكون سباقة إلى رفع شعار العلمانية وأن تستغني بقدر أو بآخر، وبكيفية ثورية أو تدرجية، عن خدمات الكنيسة، فلأنها ولدت من الأساس كطبقة منتجة، على عكس الطبقة الإقطاعية القديمة الطفيلية التي كانت طفيليتها بالذات تجبرها على التحالف مع الطبقة الكهنوتية تمويهاً لواقعها وشرعَنَةً لاستغلالها. أضف إلى ذلك أن أسلوب إنتاجها بالذات كان يفكّها من أسر التصور الديني للعالم، وذلك بالتضادّ مع الطبقة المنتجة القديمة - أي الفلاحية - التي كان أسلوب

إنتاجها، هي، يربطها بالسماء، أو بالأحرى بمطر السماء الذي كان البشر يرهنونه - قبل أن يتطور علم الأجواء العليا - بإرادة إلهية.

وثامنها العلمنة القانونية . ففي نهاية القرن الثامن عشر جاء إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الجمعية التأسيسية للثورة الفرنسية ليحوّل المركزية من الله إلى الإنسان، ولينقل مبدأ السيادة وحق التشريع من الله وخلفائه على الأرض إلى الأمة وممثليها في المجلس النيابي. وقد نصّ البند الثالث من إعلان حقوق الإنسان والمواطن أن: «مبدأ كل سيادة يكمن أساساً في الأمة، ولا يحق لأي هيئة ولأي فرد (ولو كان الملك) أن يمارس السلطة ما لم تكن منبثقة صراحة عنها». ومنذئذ بات التشريع وما يستتبعه من سنّ للقوانين موضع تطوير وعقلنة دائمين بالاستناد إلى مرجعية بشرية خالصة، وطبقاً لحاجات الزمان والمكان، ومن منطلق القيم التي يحددها البشر لأنفسهم بأنفسهم دونما تقيد بوثنية أي نص أول[121].

[121]. كنموذج على سعة نطاق العلمنة التي نجمت عن الثورة الفرنسية وشملت بلدان أوروبا الغربية نذكر جملة التدابير والقوانين التي صدرت عن جمهورية الألب الغربية التي جسدت نسخة مصغرة من الثورة الفرنسية. فهذه الجمهورية الصغيرة، التي قامت سنة 1797 والتي ستصبح هي المملكة الإيطالية لاحقة، تجرأت على أن تقف موقفاً حازماً من الكنيسة في بلد يكاد يتطابق في الهوية مع المذهب الكاثوليكي، فرفعت أيدي الأساقفة عن التعليم ومالت إلى أن تجعل منه عاماً وإلزامياً تتولى الدولة الإنفاق عليه. وفضلاً عن أنها «ألغت امتيازات النبلاء، ومنعت التعذيب، وضمنت المساواة لليهود» فقد «جاهرت بطابعها الدنيوي، ففصلت فصلاً تاماً الدين عن الحقوق السياسية والمدنية، وصادرت وباعت أملاك الكنيسة، وسمحت بالزواج المدني، وأخضعت المواكب الدينية لرقابة مشددة، ومنعت قرع أجراس الكنائس ليلاً، ونزعت صور القديسين التي كانت تزين الشوارع، وأطلقت على الشوارع التي كانت تحمل أسماء القديسين أسماء علمانية جديدة» (نقلاً عن روبرت بالمر: 1798: الثورة الفرنسية وامتداداتها ، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت 1982، ص 237).

وتاسعها العلمنة السياسية. فتواقتاً مع العلمنة القانونية التي حصرت مبدأ السيادة بالأمة، واستتباعاً للعلمنة اللغوية التي كرست العامية لغة قومية، كان لا بد من اختراع وتكريس إطار جيوبوليتيكي جديد للدولة تمثل في ما سيُعرف لاحقاً باسم الدولة/الأمة أو الدولة القومية التي قدمت الثورة الفرنسية نموذجها الأول قبل أن تعممها في شتى أنحاء أوروبا الغربية والوسطى، وحتى الشرقية، ثوراتُ 1948 القومية والديمقراطية. وبديهي أن تبلور الدولة القومية جاء نتيجة مخاض طويل تمثل أولاً في تقلص السلطة الزمنية والرقعة الجغرافية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ثم في ظهور الممالك السلالية التي صادرت من بابا روما حق الحكم الإلهي، وبات ملوكها يصفون أنفسهم، أو يصفهم البابا نفسه تسليماً بالأمر الواقع، بأنهم ملوك المسيحية[122]. ولكن رغم هذه المرجعية الإلهية المعلنة فإن الممالك السلالية قد مهدت لتَعَلْمُن ولتَقَوْمُن الدولة في أوروبا، وذلك بقدر ما مثلت انشقاقات دولانية عن الإمبراطورية البابوية المقدسة، وهي الانشقاقات التي تطابقت حدودها في أغلب الحالات مع الحدود اللغوية القومية. وإنما في إطار هذه الانشقاقات المُرْكِسة عن المركز البابوي أمكن، بين ثورتي 1789 و1848، اختراع وتطبيق مبدأ سيادة الأمة التي لا تعلو على مرجعيتها الدنيوية أية مرجعية أخرى حتى ولو كانت من طبيعة لاهوتية. ومبدأ الدولة القومية المعلمنة هذا هو الذي سيحيل إلى متحف التاريخ آخر الإمبراطوريات المقدسة في التاريخ، سواء منها الإمبراطورية الإسبانية-البرتغالية الكاثوليكية التي انفصلت عنها مستعمراتها الأمريكية لتؤسس نفسها في دول قومية، أو الإمبراطورية النمساوية الكاثوليكية أيضاً، أو الإمبراطورية البروسية البروتستانتية، أو الإمبراطورية العثمانية الإسلامية السنية. وحتى الإمبراطوريات التي حافظت على وحدتها ولم تتفكك، مثل الإمبراطورية الروسية الأرثوذكسية، والإمبراطورية الصينية

الكونفوشية، فقد كفت عن أن تكون مقدسة، ونسبت نفسها ومبدأ الشرعية فيها إلى إيديولوجيا دنيوية خالصة هي الماركسية[123].

122. كان الملوك لا يحكمون باسم الأمة أو باسم الشعب، بل باسم الله نفسه. وهذه الحاكمية الإلهية كانت تتمثل في ألقابهم. فعن ملك فرنسا كان يقال، رسمياً، إنه الملك المسيحي جدا ، وعن ملك إسبانيا إنه الملك الكاثوليكي ، وعن ملك إنجلترا إنه حامي الإيمان . وعلى جبهة الإسلام أيضاً كان الخلفاء العباسيون، ابتداء من الانقلاب المتوكلي، لا يلقبون أنفسهم إلا بالإحالة إلى الله: المنتصر بالله، المستعين بالله، المعتمد على الله، المكتفي بالله، المستعصم بالله...

123. لئن تكن الإيديولوجيا الماركسية قد شهدت سقوطاً مدوياً في العقد الأخير من القرن العشرين فليس من شك في أن هذا السقوط يعود، في أحد أسبابه، إلى أن الماركسية المطبَّقة أعادت تأسيس نفسها في ما يشبه أن يكون ديناً جديداً من طبيعة شمولية. ومن ثم نستطيع أن نقول إن هذا السقوط ترجم بدوره - ولو بعد طول تأخير - عن انتصار مبدأ العلمنة الذي يتعارض مع أي مبدأ مفارق للحاكمية، سواء أكانت حاكمية الله أم الحزب الواحد أم الزعيم الأوحد. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن مبدأ العلمنة بات يتماهى سياسياً مع المبدأ الديمقراطي من حيث أن الديمقراطية ليست هي فقط حكم الشعب، بل كذلك حكم المتغير والمؤقت والنسبي والجزئي وما سوى ذلك من مفردات المعجم الأرضي، بالتعارض مع حكم الثابت والدائم والمطلق والكلي وما سوى ذلك من مفردات المعجم السماوي.

وعاشرها وآخرها العلمنة الجنسية . وربما تكون الكشوف التحليلية النفسية لسيغموند فرويد وحفرياته في قارة اللاشعور في مطلع القرن العشرين هي التي قدمت لهذه العلمنة ركيزة سيكولوجية مماثلة لتلك التي قدمتها للعلمنة العلمية الثورة الكوسمولوجية الكوبرنيكية والثورة البيولوجية الداروينية[124]. وقد تفتقت هذه العلمنة عن تحرير مزدوج للحياة الجنسية البشرية من ربقة الجريمة وربقة الخطيئة معاً. فباستثناء ممارسة الجنس مع القصَّر أو بالاغتصاب، لم يعد أي شكل من أشكال هذه الممارسة يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون. يصدق ذلك سواء أعلى العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج أم على الممارسات الجنسية المثلية أم تلك الموصوفة بـ «الشاذة». وبالإضافة إلى رفع يد الكنيسة عن الحياة الجنسية للإنسان وإقرار مؤسسة الزواج المدني، فقد جرى قانونياً استبعاد مفهوم الخطيئة عن شتى أشكال العلاقات الجنسية، وتم إقرار الحرية التامة في هذا المجال، بما في ذلك حرية الاعتقاد بالخطيئة لدى المؤمنين، شريطة ألا يحدّ هذا الاعتقاد من حرية الآخرين في الممارسة الجنسية. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن العلمنة الجنسية جعلت من الإنسان سيد جسده، مثلما جعلت منه العلمنة العلمية والفلسفية سيد عقله، بدون أية مرجعية مفارقة أو متعالية إلا لمن يريد أن يقيد ممارسته الجنسية عن طوع إرادة واختيار بمثل تلك المرجعية. وإنما ههنا، أي في مجال الممارسة الجنسية، يمكن أن نتحدث ليس فقط عن «خروج من الدين» بل كذلك حتى عن «خروج على الدين». فالأصل في الجنس المعلمَن هو الإباحة، والإباحة تلغي الخطيئة ومفهومها. وغني عن البيان أن هذه العلمنة الجنسية هي التي اصطمدت ولا تزال تصطدم بأعتى مقاومة من الكنيسة، وبشكل خاص في البلدان ذات الموروث الطُّهراني، ومن سائر الأجهزة الدينية الأخرى في العالم، لأنه بدون مفهوم الخطيئة أو الحرام يفقد الدين -ومعه كل سلطة دينية- ركيزة حيوية من ركائزه.

124. عن العلاقة العضوية بين هذه الثورات الثلاث أنظر القصة الرمزية الرائعة: حكاية بلا بداية ولا نهاية لنجيب محفوظ كما حللناها في كتابنا: الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية ، دار الطليعة، ط. 4، بيروت 1988.

إن هذه السلسلة المتتامة من أشكال العلمنة - مقترنة بالثورة الصناعية[125] - هي التي آلت بأوروبا الغربية إلى اجتراح مأثرة الحداثة، وهذا قبل أن تجد سيرورة العلمنة هذه تتويجها القانوني ابتداء من

مطلع القرن العشرين في الإشهارات الرسمية لمبدأ فصل الدولة عن الكنيسة كما حدث في فرنسا عام 1905[126].

125. هل يمكن أصلاً فصل الثورة الصناعية، التي انفردت أيضاً أوروبا الغربية وحدها بالسبق إلى إنجازها، عن سيرورة العلمنة الشاملة؟ فككل ثورة فإن الثورة الصناعية تمثل نوعاً من قطيعة، وكما في كل قطيعة فإن الدور الأول يعود إلى العقل البشري. ووحده العقل الذي حررته العلمنة من قيد السلفيات والغيبيات يمكن أن يثور ويثوّر معه التقنية ووسائل الإنتاج.

126. أما أن العلمانية هي نفسها سيرورة تاريخية فإن فرنسا -وهي البلد الأكثر جذرية والأسبق إلى التعلمن في العالم- تقدم مثالاً على أنه ليس هناك صيغة واحدة وناجزة ونهائية للعلمنة. فعبثاً حاولت الدولة العلمانية الفرنسية أن تعيد تعميد مدنها وشوارع مدنها بأسماء دنيوية، ولكن الموروث الديني الضارب في القدامة كان ينبعث من رماده ويعيد فرض نفسه بقدر أو بآخر من النجاح. والشاهد على ذلك يقدمه مثلث الحي اللاتيني في باريس الذي لا تزال شوارعه تحمل أسماء قديسين: سان جرمان، وسان ميشيل، وسان جاك. كذلك لم تستطع الدولة المعلمنة الفرنسية أن تستبدل جميع الأعياد الدينية بأعياد مدنية. فإلى اليوم لا تزال فرنسا تعطل رسمياً إلى جانب عيد الثورة وعيد النصر وعيد العمل، بأعياد ذات طابع ديني صرف مثل عيد الميلاد والفصح وعيد صعود المسيح والعذراء وعيد العنصرة وعيد جميع القديسين. والعجيب أنه عندما أرادت الدولة أن تلغي عطلة عيد صعود العذراء (وهو عيد استحدثته الكنيسة الكاثوليكية عام 1950) اصطدمت بمعارضة الاتحاد العمالي والحزب الشيوعي اللذين دافعا عن مبدأ العطلة بحد ذاته وليس عن العيد من حيث هو عيد ديني.

هذا التمييز بين العلمنة كسيرورة تاريخية وحضارية وبين العلمانية كآلية قانونية ضروري لا لتفهم واقعة الحداثة الأوروبية وحدها، بل كذلك لتفهم واقعة تعلمن المجتمع بالتوازي والتواقت مع تعلمن الدولة في البلدان الأوروبية على خلاف ما حدث في روسيا البلشفية أو تركيا الكمالية حيث أجبرت الدولة المجتمع على اعتناق العلمانية وفرضتها عليه فرضاً كإيديولوجيا أو حتى كدين بديل.

وبالإحالة إلى العالم العربي-الإسلامي لنا أن نلاحظ أن جميع بلدانه قد عرفت أشكالاً متفاوتة من العلمنة، وإن لم يكن أي منها قد انتهى إلى إشهار علمانيته بصورة جذرية ونهائية[127]. ولئن تكن هذه البلدان متفاوتة تفاوتاً ملحوظاً في حظها من التقدم والتخلف، فلا شك أن أحد المعايير التي يمكن اعتمادها في قياس هذا التفاوت هي درجة التعلمن. فباستثناء البلدان الخليجية التي أنجزت قدراً من التحديث المادي العمراني البحت بفضل عامل «برّاني» لا يقاس عليه هو المنّ النفطي، فلنا أن نلاحظ أن البلدان العربية الأقل تخلفاً هي بصفة عامة الأكثر تعلمناً، والبلدان الأكثر تخلفاً هي بصفة عامة أيضاً الأقل تعلمناً. ولكن خلافاً للدعوى التي يروج لها اليوم الأصوليون وبعض المفكرين الشعبويين الذين يسعون إلى استرضاء جمهور الأصوليين، فإنه لا وجود لأية دولة عربية علمانية، بما في ذلك بطبيعة الحال الدول ذات الأنظمة الدكتاتورية المشتطّة التي بات يطيب للأصوليين وللشعبويين على حد سواء نعتها بأنها علمانية، وهذا حتى يعللوا دكتاتوريتها الواقعية بعلمانيتها المزعومة[128].

127. ممن تصدى من الباحثين لدراسة ظاهرة تعلمن الدولة في العالم العربي-الإسلامي عزيز العظمة في كتابه العلمانية من منظور مختلف.

128. الواقع أننا نستطيع أن نعكس العلاقة المزعومة بين الدكتاتورية والعلمانية. فخلافاً لما يروج له الأصوليون والشعبويون فإن الطبيعة الدكتاتورية للأنظمة العربية، ولاسيما منها ذات الأصول العسكرية، هي التي تجعلها تراوغ، بل تتراجع في موضوع علمنة الدولة كما المجتمع، هذا إن لم تسلك مسلك الممالأة الدينية تسوّلاً لنزر من الشرعنة التي تفتقدها افتقاداً تاماً. وحسبنا هنا أن ننوه بأن هذه الأنظمة الدكتاتورية لا تجرؤ، رغم كل عتوها وجبروتها، على أن تتصدى لظاهرة متفاقمة، وهي الأذان بمكبرات الصوت، مع أن التصدي لمثل هذه الظاهرة سهل من وجهة نظر دينية خالصة، باعتبار أن استعمال مكبرات الصوت في المآذن هو «بدعة» مستحدثة لم تعرفها المساجد قبل منتصف القرن العشرين. وقد كنا رأينا أن جمهورية ديمقراطية صغرى، مثل جمهورية الألب الغربية، لم تتردد في منع دق أجراس الكنائس ليلاً رغم التجذر العميق للشعب الإيطالي في الكاثوليكية (لنفتح هنا قوسين

لنشير إلى أن الدولة العربية الوحيدة التي حظرت الأذان بمكبرات الصوت هي تونس البورقيبية. ويوم أصدر الحبيب بورقيبة قرار الحظر هذا لم يكن دكتاتوراً على طريقة العسكريين العرب، بل كان زعيماً وطنياً وشعبياً ذا شرعية ثابتة).

وأما أنه لا وجود لأية دولة عربية علمانية بالمعنى الناجز للكلمة فالدلائل والقرائن عليه أكثر من أن تُحصى.

ونحن لن نتحدث هنا عن الدول الخليجية النفطية التي لم تخرج إجمالاً من تحت عباءة الدين، والتي يلعب بعضها أخطر دور في ما سنسميه إعادة تديين المجتمعات العربية.بل سنقصر كلامنا على الدول العربية الأخرى الموصوفة تارة بأنها تقدمية،وأخرى بأنها متعلمنة أومتلبرنة أومعتدلة. فجميع هذه الدول العربية تنص في دساتيرها إما على أن الإسلام هو دين الدولة، وإما على أن الإسلام هو دين رئيس الدولة، وإما على أن الإسلام هو المصدر الوحيد أو الرئيسي للتشريع.

هكذا ينص دستور كبرى الدول العربية وأسبقها إلى التحديث والتعلمن -ونعني مصر- على أن (الإسلام هو دين الدولة... ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع).

وفي الوقت الذي يتميز فيه دستور الجزائر بدرجة عالية من التعلمن، بحكم قوة حضور موروثها القانوني من العهد الكولونيالي الفرنسي(وفرنسا هي الدولة السباقة الأولى الى التعلمن في العالم)، فإنه يفرد مع ذلك مادة تنص باختصار على أن «الإسلام دين الدولة».

ويصدق الأمر بالمثل على تونس. فلئن تكن هي أبكر الدول العربية إلى العلمنة النسبية لقانون الأحوال الشخصية، فقد نص دستورها على أن «الإسلام دينها»، وإن يكن هذا النص لا يخلو من التباس: إذ هل المقصود أن الإسلام هو دين تونس/الشعب أم دين تونس/الدولة؟

وبالمقابل، إن ثالثة دول المغرب العربي ذي الموروث الكولونيالي الفرنسي، أي المملكة المغربية، تجهر في دستورها بعدم علمانيتها من خلال إعلانه أن «المملكة المغربية دولة إسلامية... والإسلام دين الدولة... والملك أمير المؤمنين... وهو حامي حمى الدين... وشخص الملك مقدس لا تُنتهك حرمته».

أما الدولتان الصغريان في الشمال الإفريقي، ليبيا وموريتانيا، فإن دستور أولاهما ينص على أن شعبها كان ولا يزال «مستعيناً بالله متمسكاً بكتابه الكريم مصدراً للهداية وشريعة للمجتمع... والقرآن الكريم هو شريعة المجتمع في الجماهيرية الليبية». وتنفرد موريتانيا بين سائر الدول العربية باعتماد الإسلام في تسميتها بالذات: الجمهورية الإسلامية الموريتانية ، وتنص في دستورها على أن «أحكام الدين الإسلامي هي المصدر الوحيد للقانون... ورئيس الدولة الإسلام دينه».

ومع أن دستور آخر دولة عربية إفريقية -ونعني السودان- يتميز عن سائر الدساتير العربية بإقراره بالتعددية الدينية (والإثنية) للشعب السوداني، فإنه يتضمن مع ذلك مادة تنص على وجوب أن «تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدراً للتشريعات التي تُسنّ على المستوى القومي وتطبّق على ولايات شمال السودان».

أما في المشرق العربي فتطالعنا أولاً حالة معكوسة تتمثل بلبنان. فميثاقه الوطني الذي يكرس الطائفية السياسية ينص على أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون مسيحياً ومن الطائفة المارونية، شريطة أن يكون رئيس الوزراء مسلماً ومن الطائفة السنية، ورئيس المجلس النيابي مسلماً ولكن من الطائفية الشيعية. أما سورية، أسبق دول المشرق إلى التعلمن والتحديث النسبيين، فعلاوة على أن دستورها ينص أن «الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع»، فإنه ينفرد بالنص على أن «دين رئيس الدولة الإسلام»[129].

129. على سبيل المقارنة لنلاحظ أن دولة متعددة دينياً وطائفياً، ولكن علمانية مثل الهند، لا تمنع دستورياً ولا واقعياً أن يكون رئيسها من الأقلية المسلمة، لا من الأكثرية الهندوسية، كما هو واقع الحال اليوم مع رئيسها عبد القلم.

واستلحاقاً بدول المشرق نستطيع أن نضيف اليمن التي ينص دستورها على أن «الإسلام دين الدولة، والشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات».

وحتى دستور دولة فلسطين، التي لم تقم بعد، فإنه ينص بالمثل على أن «الإسلام هو الدين الرسمي في فلسطين» و«مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع».

أما أخيراً العراق فإن الدستور الذي كان معمولاً به في عهد صدام حسين ينص على أن «الإسلام دين الدولة». كذلك فإن الدستور الجديد المصاغ في عهد الاحتلال الأمريكي، والمعروف - على سبيل التنديد - باسم «دستور برايمر»، ينص على أن «الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساسي للتشريع... ولا يجوز سنّ قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام»[130].

130. إنه لمما يلفت النظر أن هذه الاستمرارية الدستورية بين العهدين الصدامي والبرايمري تجد ترجمة لها في الموقف من العلم الوطني العراقي. فقد كان صدام حسين، في مسعاه إلى توظيف الدين في الشرعنة السياسية، قد عمد إلى «تديين» العلم العراقي - الموروث عن العلم «المعلمن» للجمهورية العربية المتحدة - من خلال الأمر بإضافة عبارة «الله أكبر» إليه. والحال أن العهد ما بعد الصدامي لم يجرؤ ليس فقط على إلغاء هذه الشارة الدينية، بل لم يجرؤ حتى على إلغاء الغلطة الإملائية التي تتمثل بوضع همزة قطع فوق ألف الوصل في كلمة: ألله.

وإذا تجاوزنا الدساتير إلى الممارسة فلنا أن نلاحظ - في معرض ردنا على الأطروحة الأصولية/الشعبوية عن «الدكتاتورية العلمانية» - أن كبرى الدول العربية وأكثرها جمعاً، منذ الانقلاب الناصري عام 1952، بين باطن من الدكتاتورية وظاهر من العلمانية لا تشترط الإسلام في دين رئيسها فحسب، بل أيضاً في كوادر الجيش العليا التي يحظّر على «المواطن» المصري القبطي الارتقاء إليها. بل أكثر من ذلك: فهذا المواطن نفسه -رغم أن مواطنته هذه تفترضه مساوياً كأسنان المشط لكل مواطن آخر في الحقوق- لا يحقّ له أن يشغل وظيفة متواضعة مثل تدريس اللغة العربية بحجة أن هذه اللغة هي لغة القرآن.

وعلى أي حال ليس هناك من دولة عربية واحدة لا تجعل من التعليم الديني تعليماً إلزامياً في جميع المدارس العامة وفي جميع المراحل التعليمية بلا استثناء. بل الأنكى من ذلك أنها توكِل هذا التعليم لا إلى مدرّسين «متعلمنين» أو متخرجين من كليات الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بل إلى خرّيجي المعاهد الدينية وكليات الشريعة والجامعات الدينية ذات المنزع التقليدي الخالص- مثل الأزهر والزيتونة والقرويين- التي ترفع لواء المحافظة والسلفية وتتنكر حتى لحركات الإصلاح الديني التي قادها نهضويون من أمثال الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده[131]. بل إن «الدينيات» تتخطى مجال التعليم الديني الصرف لتحتل مكانة الصدارة حتى في الكتب المدرسية «الدنيوية» مثل كتب القراءة واللغة والأدب والتاريخ والتربية الوطنية. وعلى هذا النحو يمكن القول إن المدرسة العربية هي الخلية الأولى اليوم، في الدول العربية، لإنتاج وإعادة إنتاج الأصولية الدينية ، وإن في تفاوت ملحوظ تبعاً للدول ولدرجة «تعلمنها»[132].

131. يضطلع الأزهر من هذا المنظور بالدور الأخطر. ذلك أن عدد الطلاب في جامعة الأزهر يتجاوز اليوم 110 آلاف، كما يبلغ عدد طالبي التسجيل نحواً من 450 ألف طالب. ولكن ما هو أبلغ دلالة بعدُ من تضخم الأزهر بما هو كذلك تكاثر المعاهد الابتدائية والإعدادية والثانوية التابعة له والمعروفة باسم المعاهد الأزهرية. فقد قارب تعداد طلبتها اليوم المليونين. وقد عرفت هذه المعاهد تطورها السريع الأول في عهد السادات، ثم تضاعفت سرعة تطورها في عهد مبارك ليتضاعف عددها من نحو ثمانمائة إلى نحو تسعة آلاف. وعلاوة على ذلك فقد أنشئت مئات من المعاهد الأزهرية في بلدان إفريقيا مثل نيجيريا وتنزانيا وكينيا وتشاد والصومال

وجنوب إفريقيا وجزر القمر، ولاسيما السنغال التي تأوي اليوم أكثر من 376 معهداً أزهرياً. بل امتدت حركة التوسع الخارجي هذه إلى آسيا، ولاسيما باكستان وإندونيسيا وماليزيا، وكذلك الهند والصين، وحتى إلى أوروبا وأمريكا.

132. يمكن للقارئ أن يراجع في هذا الموضوع الفصل الممتاز عن «التربية والحداثة» الذي كتبه محمد الشرفي، وزير التربية والتعليم والعلوم في تونس بين 1989 و1994، في كتابه: الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي.

ثم إنه ليس هناك من دولة عربية واحدة ، حتى لو كانت موصوفة بأنها «تقدمية»، لا تجعل من الشرع الإسلامي بصورته التقليدية مصدراً أحادياً إلزامياً في مجال الأحوال الشخصية،مع كل ما يترتب على ذلك من تمييز وإجحاف بحق المرأة، ولاسيما في موضوع الإرث الذي يحدّ فيه حقها بنصف حق الرجل[133]. وهذا ينطبق حتى على تونس البورقيبية، «المتعلمنة» إلى حد كبير في هذا المجال، لأنها تميّز هي أيضا تمييزاً حاداً بين الرجل والمرأة في الإرث، فتعطي الذكر ضعف حظ الأنثى[134].

133. الجدير بالذكر أن هذه القاعدة الفقهية التمييزية بين الجنسين تطبق حتى على غير المسلمين من مواطني الدول العربية، خلا لبنان الذي يطبق قواعد تشريعية متباينة تبعاً للانتماء الديني أو الطائفي للوريث أو الوريثة. وقد خرقت الدولة السورية مؤخراً هذه القاعدة عندما أعفت طائفة الروم الكاثوليك من تطبيق الشرع الإسلامي السني عليها في مجال الإرث، فصارت الكاثوليكية ترث بقدر ما يرث الكاثوليكي. ولكن هذا الاستثناء لم يشمل بالمقابل الطوائف المسيحية الأخرى مثل الروم والسريان الأرثوذكس، وهذا ما احدث بلبلة وحِراكاً مطلبياً في صفوفهم.

134. قد يكون ضرورياً هنا أن نتوقف لنشير إلى أن التشريعات المعمول بها من هذا المنظور في جميع البلدان العربية إنما تجد مرجعيتها المفترضة في الآية 11 من سورة النساء: «للذكر مثل حظ الأنثيين». ولئن سوّدنا هنا كلمة مفترضة فلأن هذه الآية ،إذا أخذت في نسبيتها التاريخية، تبدو أكثر إنصافاً للمرأة بكثير من التشريعات السائدة اليوم في العالم العربي الإسلامي. فهذه الآية لم تنزل تاريخيا لتظلم المرأة، بل لتنصفها بالأحرى. فالمرأة العربية - كما يوضح جواد علي في دراسته الكلاسيكية: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام - ما كانت في الجاهلية ترث شيئاً، إذ كان كل الميراث يذهب إلى الابن البكر أو إلى الذكور القادرين على القتال. ومن ثم فإن الآية المذكورة ضمنت للمرأة حدّاً أدنى كانت محرومة منه حرماناً تاماً. والحال أن ضمانة قانونية للحدّ الأدنى لا تعني حدّاً للحدّ الأعلى - أي حدّ المساواة كما في الحالة التي نحن بصددها. ولكن ما حدث هو أن الاجتهادات الفقهية السلفية والتشريعات العربية الإسلامية، بدلاً من أن تأخذ بغائية تلك الآية، أخذتها بحرفيتها، وأخرجتها عن منطق نسبيّتها لتخلع عليها طابعاً مطلقاً. وهكذا، وبدلاً من ضمانة حد أدنى، جعلت من الحدّ الأدنى حدّاً أعلى ودائماً ديمومةً سرمديةً.

وباستثناء تونس هذه المرّة، ليس هناك دولة عربية واحدة، مهما تكن درجتها من التعلمن، لا تجعل شهادة المرأة بقدر نصف شهادة الرجل[135].

135. غني عن البيان أن هذا التمييز في الشهادة بين الرجل والمرأة، الذي يخلّ إخلالاً خطيراً بمبدأ المساواة القانوني والديموقراطي بين الجنسين، إنما هو نتيجة إلزامية للتطبيق الميكانيكي للشرع الإسلامي الموروث من دون أي محاولة- ضرورية كل الضرورة هنا -لإعادة فتح باب الاجتهاد. وحسبنا هنا أن نشير إلى أن قاعدة نصفية شهادة المرأة ينطبق عليها نفس مبدأ النسبية التاريخية الذي قلنا إنه ينطبق على آية الإرث. فالآية 282 من سورة البقرة ضمنت هي أيضاً للمرأة الحق في نصف شهادة في زمن كان مضنوناً عليها فيه حتى بربع شهادة. وعلى أي حال، إن الآية المذكورة تحصر الشهادة بعقود الدين المحرّرة لدى كاتب بالعدل. وبالمقابل، إن آية اللعان (الثامنة من سورة النور) - وبصددها يمكن إعادة فتح باب الاجتهاد لمن يريد إعادة فتحه - تنصّ نصاً صريحاً على التعادل التام بين شهادة الرجل وشهادة المرأة في موضوع أخطر بكثير من موضوع عقد الدين: ألا وهو موضوع «الزنا» باللغة العتيقة، أو «الخيانة الزوجية» بلغة أكثر حداثة.

وليس هناك دولة عربية واحدة تبيح زواج المسلمة من غير المسلم. وإذا كانت تبيح زواج المسلم من غير المسلمة فإنها تشترط في أولادها منه التنشئة على دين زوجها. وهي على كل حال لا تبيح أن تدفن الزوجة غير المسلمة إلى جانب قبر زوجها المسلم، لأن جميع المقابر في العالم العربي الإسلامي تخضع لتفرقة من طبيعة أبارثيدية حقيقية تبعاً للاختلاف في الدين، بل حتى تبعاً

للاختلاف بين الطوائف في الدين الواحد. ففي سوريا ولبنان مثلاً هناك مقابر للمسلمين وللمسيحيين وللدروز (كما لليهود قبل قيام إسرائيل)، ولكن للسنة مقابرهم الخاصة التي لا يدفن فيها الشيعي، وكذلك للشيعة مقابرهم الخاصة التي لا يدفن فيها السني، والأمر بالمثل بالنسبة إلى مقابر الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس والسريان، الخ. ثم إن اللامؤمن نفسه لا يملك خياراً في ألا يدفن في غير مقبرة طائفته الأصلية ووفق طقوسها الدينية، كما لا يملك أن يمتنع عن دفن جثته وأن ينص في وصيته على إحراقها كما الحال في المقابر الأوروبية «المعلمنة».

بيد أن السلاح الأمضى في يد السلطة الدينية للتحكم بالحياة الجنسية والاجتماعية للبشر يبقى هو الزواج. ومع أن الزواج ليس في الإسلام «سراً» تحتكر الكنيسة تسييره كما الحال في المسيحية، فقد اصطدم إقرار الزواج المدني -ولا يزال- بمقاومة من المؤسسة الدينية الإسلامية لا تقل عتواً عن تلك التي اصطدم بمثلها في بلدان المسيحية الكاثوليكية. وحتى في بلد مثل لبنان متعدد الأديان والطوائف، فإن الراغبين في الزواج المدني يضطرون إلى عقده في قبرص. وعلى أي حال، إن الأولاد المتحدرين من زواج مدني يبقون في نظر المؤسسة الدينية العربية، سواء أكانت إسلامية أم مسيحية، أولاداً غير شرعيين، هذا إن لم يعتبروا أولاد زنا، ومحرومين بالتالي من حق الكنية والإرث معاً.

وعلاوة على غياب الزواج المدني فإن ممارسة الحياة الجنسية في غير إطار الزواج الشرعي، أو بأشكالها المعدودة «شاذة» من قبيل الجنسية المثلية، لا تعتبر فقط مجرد خطيئة يحاسب عليها المؤمن في الآخرة، بل تعتبر أصلاً جريمة تعاقَب بالرجم حتى الموت، أو بالجلد، أو في أحسن الحالات بالحبس. ومن هذا المنظور المحدد فإن بعض البلدان العربية، ومعها بعض البلدان الإسلامية، تقدم في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا مشهداً مفجعاً لمجتمعات لا تزال تعيش وفق إيقاع القرون الوسطى وحساسيتها التي لا تجرحها همجية الرجم والجلد ،مثلما ما كانت همجية المحارق تجرح حساسية أوروبا المسيحية القروسطية[136].

136. في الوقت الذي أكتب فيه هذه الكلمات، أي في تشرين الأول/أكتوبر2007، أصدرت الحكومة الأفغانية المتعاونة مع قوات التحالف الغربي بياناً أكدت فيه استمرارها في تطبيق عقوبة الإعدام رجماً لا في حالات الاغتصاب فحسب، بل كذلك في حالات الزنا. ونلاحظ على كل حال أن المعجم العربي لم يخترع بعد لتسمية العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج الشرعي مفردة أخرى غير الزنا المثقلة بحمولتها الترجيسية القروسطية.

وأخيراً، إن حرية العقل - التي هي المدماك الأول في بناء الحداثة - لا تزال في جميع البلدان العربية محدودة السقف بعدم الجهر بعدم الإيمان. بل إنها لا تزال محدودة السقف، كما في سودان النميري والترابي الذي أعدم محمود محمد طه شنقاً، بعدم الخروج على العقيدة القويمة ولو من منطلق إيماني واجتهادي مغاير. ومع أن كثرة من الدساتير العربية تنص على حرية الرأي ، فإن القوانين السارية المفعول لا تزال تعتبر جريمة الرأي واحدة من أفدح الجرائم.

إذن ما من بلد عربي بعلماني، وإن يكن هناك بونٌ شاسع في درجة تعلمن كل بلد عربي على حدة. وبما أن العلمنة، كما رأينا في مثال أوروبا الغربية، هي آلية، ليس فقط للفصل بين الدين والسياسة، بل عتلة أيضاً وأساساً للإقلاع الحضاري، فلنا أن نلاحظ أن العجز الحالي للبلدان العربية عن هذا الإقلاع - في الوقت الذي تتهيأ فيه الصين والهند، بعد التنانين الصغيرة الأربعة، لتكرار المعجزة اليابانية - يمكن أن يرجع في أحد أسبابه على الأقل إلى توقف سيرورة العلمنة أو حتى تراجعها. والواقع أن استئناف هذه السيرورة - وصولاً إلى العلمانية الشاملة ولو في مستقبل غير منظور بعد - بات ضرورة مصيرية. فالعالم العربي، في عالم أقلعت جميع قاراته وأشباه قاراته - خلا إفريقيا

السوداء - لم يعد يملك حتى خيار المراوحة في مكانه. فما لم يتقدم فإنه مهدّد بالانكفاء نحو قرون وسطى جديدة. وليس من قبيل الصدفة أن القوى السياسية والإيديولوجية الموصوفة وصفاً غير مطابق بأنها «أصولية»، والعاملة من أجل تسريع عجلة هذا الانكفاء، لا تعادي شيئاً اليوم كما تعادي العلمنة والعلمانية. فهذه القوى الناشطة تحت لواء القدامة تدرك بنوع من حدس غريزي ما لا يدركه العقل الشعبوي السائد اليوم في أوساط النخب المثقفة العربية، وهو أن ما تسميه إعادة أسلمة المجتمع، أي تنقيته وتطهيره من أوشاب العلمنة «المستوردة من الغرب»، هي الطريق المضمون الذي يقود مباشرة إلى مقبرة الحداثة «الكافرة».

وبما أن هذه الحداثة كانت شرعت بالتسرب إلى العالم العربي خلال ما اصطلح على تسميته بـ «عصر النهضة»، فإن إعادة أسلمة المجتمع تلك ترتبط ارتباطاً عضوياً بإعادة تديين الثقافة . وإعادة التديين هذه هي أهم ما يميز المشهد الثقافي العربي في العقود الأخيرة. وقد أخذت إعادة التديين الثقافي هذه، في ما أخذت،وفي ما يتعلق بالثقافة العالمة المكتوبة، شكل إغراق للمكتبات بملايين النسخ الرخيصة الثمن أو حتى المجانية من الكتب التراثية ذات المنزع السلفي والحنبلي المتشدد، وكذلك شكل توظيف للتكنولوجيات الإعلامية الحديثة، ولاسيما شبكة الأنترنت المحقونة بمئات المواقع الدينية المتطرفة والمغذية، كما رأينا في الدراسة السابقة، لثقافة الفتنة الطائفية. أما على صعيد الثقافة الشعبية الشفهية فتتكفّل بإعادة التديين خطب المساجد التي أفلح الأصوليون في تخطيطهم للسيطرة عليها،والكاسيتات والأشرطة السمعية-البصرية التي أغرقت بها المكتبات والأسواق الشعبية وحتى البقاليات، وأخيراً الفضائيات التي تخاطب الملايين والملايين، بمن فيهم الأميون الذين يتجاوز تعدادهم في العالم العربي المئة مليون. ونخص بالذكر هنا قناة الجزيرة، أوسع الفضائيات العربية نفوذاً وتأثيراً باعتمادها استراتيجية ذكية تقوم على احتضان التعددية السياسية، التي يفتقدها أشد الافتقاد العالم العربي المحاصَر بالدكتاتوريات، لتمرير واحدية دينية نكوصية . وقد كانت الحاضنة المادية لإعادة التديين هذه هي الدولارات النفطية التي وظفت بمليارات ومليارات في خدمة استراتيجية الانتقاض على عصر النهضة وموروثه الثقافي، وتحويل قيادة الفكر العربي المعاصر من الأفغاني والكواكبي وقاسم أمين والطاهر الحداد وفرح أنطون وطه حسين وسائر النهضويين إلى ابن تيمية وتلامذته من النيو-وهابيين، وإلى سائر مجددي السلفية المتزمتة في القرن العشرين بدءاً بسيد قطب وانتهاء بيوسف القرضاوي.

مسألة الخلافة

لعلّ مسألة الخلافة تختصر كل مأزق الفكر السياسي العربي المعاصر. فهي مسألة سلطة. ولاهوت السلطة، مهما ادعى لنفسه من صفة القداسة، هو لاهوت زمني. ومع ذلك فإنّ مسألة الخلافة طرحت نفسها على الفكر الفقهي القديم كما على الفكر السياسي الحديث، كما لو أنها مسألة روحية. وهذا التداخل بين الزمني والروحي هو ما يسم بعميق ميسمه الفكر العربي الحديث، السياسي منه وغير السياسي، بحكم انتمائه المزدوج إلى الفضاء العقلي اللاهوتي للقرون الوسطى والفضاء العقلي العلماني للأزمنة الحديثة.

وازدواجية الروحي والزمني في مسألة الخلافة وجدت ما يعززها، على الصعيد المنهجي، في ازدواجية الأيديولوجي والتاريخي. فالأيديولوجيات جنة الروحي، مثلما التاريخ أرض الزمني. ومن وجهة نظر أيديولوجية يمكن طرح مسألة الخلافة كمحض مسألة نظرية، مع كل ما تفسحه النظرية من حقل واسع للرؤى المثالية. وبالمقابل، ومن وجهة نظر تاريخية، تتعرى الخلافة من هالة التعالي، وتكفّ حتى خلافة الخلفاء الراشدين عن أن تكون مثالية إلى الحد الذي يُراد لها أن تكونه: أفلم يلق ثلاثة من أربعتهم مصرعهم غيلة؟

وبقدر ما يتسم الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدرة عجيبة على التنقل الدائم واللامنضبط بين المستويين الواقعي والمثالي، فإنّ حاجته ماسة إلى جرعات كبيرة من التاريخ . ففي غرفة تشريح التاريخ تبدو الأشياء على غير صورتها في مرآة المثل الأعلى. وهذا يصدق بوجه خاص على الخلافة التي تتميز، كموضوع للبحث، بطلاق يعزّ مثيله بين النظرية والممارسة. وليس من قبيل الصدفة ألا يكون موضوع الخلافة في الفكر العربي الحديث قد حسم رغم مرور ثلاثة أرباع القرن على إلغائها، ورغم مرور ثلاثة أرباع القرن أيضاً على صدور أول كتاب بالعربية تصدى للتنظير لإلغائها، وهو كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لعلي عبد الرازق.

من هنا أهمية المشروع الذي أخذه على عاتقه «فريق البحث المتعدد الاختصاصات حول المجتمعات المتوسطية الإسلامية» (Erism) بتخصيصه المجلد الثاني من «حوليات الإسلام الآخر»، التي تصدر عنه، لـ « مسألة الخلافة »[137]. فتحت إشراف ميشيل بوزدمير الأستاذ المحاضر في «المعهد القومي للغات والحضارات الشرقية»، شارك عشرون باحثاً من جنسيات متوسطية شتى - بينهم اثنان من العرب هما محمد أركون وجورج قرم - في إعداد ملف تاريخي شبه متكامل عن جملة الظروف التي مهدت لإلغاء الخلافة عام 1924، وعن جملة ردود الفعل التي استثارها هذا الإلغاء في العالمين العربي والإسلامي، وعن المستتبعات النظرية التي ترتبت على واقعة الإلغاء، ولا سيما منها ما يتصل بفكرتي العلمانية والقومية.

137. Michel Bozdémir (ED): La Question du Califat - Les Annales de l'autre Islam - N° 2, Institut National des Langues et Civilisations Orientales - Paris 1994, 370 pages.

أتاتورك وإلغاء مؤسسة الخلافة

ربما كان الغائب الكبير عن المناقشات التي واكبت وأعقبت - وصولاً إلى يومنا هذا - إلغاء الخلافة هو صانع الحدث نفسه: مصطفى كمال الملقب بأتاتورك، أي أبي الأتراك قاطبة. فباني تركيا الحديثة - أي القومية والعلمانية - هذا قد أصاب صورته شحوب كبير في الأدبيات المتداولة في الخطابين العربي والإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة التي شهدت، على صعيد الأنتلجنسيا، انفجار أعراض عصاب جماعي نكوصي، وعلى صعيد الجماهير انداياح موجة الأصولية.

كيف كان إدراك أتاتورك نفسه لفعل إلغاء الخلافة؟

إنّ ملف «مسألة الخلافة» يتضمن نصين فائقي الأهمية: الأول نص مقابلة أجراها مع «الغازي» - لقب أتاتورك الأول - صحافي فرنسي، هو موريس برنو، في صيف 1923. والثاني نص الخطاب المطول الذي ألقاه أتاتورك أمام الجمعية الوطنية الكبرى عام 1927 في جلسة متعددة الحلقات دامت في مجموعها 38 ساعة، وعرض فيه وقائع حرب استقلال وتكوين الجمهورية التركية الفتية والأسباب التي حدت به إلى إلغاء الخلافة العثمانية وطرد آخر الخلفاء، عبد المجيد، في 3 آذار/ مارس 1924، بعد أن كان اكتفى في مرحلة أولى، في 1922، بإلغاء السلطنة كسلطة زمنية، وأبقى على الخلافة كسلطة روحية.

ومن مطالعة النصين تبرز لأتاتورك صورة هي غير تلك التي أعطيت له في الأدبيات اللاحقة المتعلقة بالصراع حول فكرة العلمانية: فهذه الأخيرة ما كانت تعني في حال من الأحوال في نظره، اللاتديّن، وكم بالأحرى الإلحاد، ودوافعه إليها كانت من طبيعة قومية بالأحرى وتتعلق بتحديث تركيا واستعادتها كرامتها بين الأمم.

وسوف نقدم هنا ترجمة للنص الأول ولمقتطفات من خطاب 1927. وتحديداً منه ما اتصل بإلغاء الخلافة.

تصريح 1923

قال موريس برنو في تقريره الذي نشرته في حينه «مجلة العالمين» (La Revue des deux Mondes) في عددها الصادر في 15 كانون الثاني/ يناير 1924:

«كان يبدو على مصطفى كمال أنه ينتظر سؤالاً جديداً، وكان فضولي يتحرك إلى سماعه يحدد بنفسه الموقف الذي كان اتخذه إزاء المشكلة الدينية، فرجوته أن يشرح لي القصد من بعض التدابير التي اتخذتها حكومته، والتي كانت بدت في الغرب لا ثورية فحسب، بل أيضاً شبه منتهكة للقدسيات.

«أجابني الباشا: إنّ جميع التدابير التي اتخذناها تتلخص في تدبير واحد: لقد أعلنا سيادة الشعب. لا نلعب على الكلمات: فالدولة التركية اليوم هي بقدر أو بآخر جمهورية. إنه حقنا: فأين الضرر؟ تذكَّر أصولنا. إنّ أسعد فترة في تاريخنا هي تلك التي ما كان فيها ملوكنا خلفاء. ولقد اتفق لواحد من سلاطين تركيا أن استخدم قوته ونفوذه وثروته ليسند إلى نفسه الخلافة: كان ذلك محض عرض عارض.

«لقد أمر نبينا أتباعه بأن يهدوا أمم العالم إلى الإسلام، ولكنه ما أمرهم بتولي حكم هذه الأمم. فمثل هذه الفكرة ما دارت له قط في بال. إنّ الخلافة تعني الإدارة، الحكومة؛ ولو شاء خليفة أن يؤدي حقاً دوره، فيحكم ويدير جميع الأمم المسلمة، فكيف يتأتى له ذلك؟ إنني أعترف بأنني لو سُمِّيت في مثل هذه الشروط خليفة لقدمت استقالتي حالاً.

«لكن لنرجع إلى التاريخ، ولنعتبر بالوقائع. لقد أنشأ العرب خلافة في بغداد، لكنهم أقاموا أخرى في قرطبة. لا الفرس ولا الأفغان ولا مسلمو أفريقيا اعترفوا قط بخليفة القسطنطينية. إنّ فكرة خليفة واحد، يمارس السلطة الدينية العليا على جميع شعوب المسلمين، هي فكرة قد خرجت من الكتب، لا من الواقع. إنّ الخليفة ما مارس قط على المسلمين سلطة مماثلة لتلك التي يمارسها بابا روما على الكاثوليك. فديننا ليس كمثل دينكم، لا في متطلباته ولا في انضباطيته. والانتقادات التي أثارها إصلاحنا الأخير تستلهم فكرة مجردة لاواقعية: فكرة وحدة الأمة الإسلامية. فهذه الفكرة ما وجدت لها ترجمة قط في الوقائع.

«لقد أبقينا على الخلافة احتراماً منا لتقليد قديم وموقور. إننا نكرّم الخليفة. نقوم بمعاشه ومعاش أسرته. وأضيف أن الأتراك، في العالم الإسلامي، هم الأمة الوحيدة التي تكفل فعلياً معاش الخليفة. وأولئك الذين يدعون إلى خليفةٍ كونيّ امتنعوا حتى الآن عن أية مساهمة. إذن فما دعواهم؟ أن يتحمل الأتراك وحدهم أعباء هذه المؤسسة، وأن يكونوا هم وحدهم أيضاً من يحترمون السلطة العليا للخليفة؟ إنها لدعوى مغالية...».

قلت: إذن فسياسة تركيا الجديدة لا تبطن أي ميل أو أي طابع لاديني؟

- إنّ سياستنا ليست فقط بعيدة عن أن تكون لادينية، بل إننا نشعر أيضاً أنه ما زال ينقصنا، من المنظور الديني، شيء ما.

- هل لسيادتكم أن يشرح لي فكرته أكثر؟

- ينبغي أن يصير الشعب التركي متديناً أكثر، أقصد متديناً بقدر أكبر من البساطة. إنّ ديني، الذي أؤمن به إيماني بذات الحقيقة، لا ينطوي على شيء يناقض العقل، أو على شيء يمكن أن يقف عقبة أمام التقدم. والحال أنه لا يزال هناك وسط هذا الشعب الآسيوي، الذي أعاد إلى تركيا استقلالها، دين معقد، مصطنع، دين خرافة وأباطيل. لكن هؤلاء الجهلة، هؤلاء المساكين، سيتنورون بدورهم. وإذا لم يصلوا إلى النور، فسيكون في ذلك خسرانهم وهلاكهم. ولسوف ننقذهم».

خطاب 1927

عندما ألقى أتاتورك، بعد أربع سنين، خطابه المطول أمام الجمعية الوطنية الكبرى بأنقرة، كان الحكم قد استقر له كرئيس للجمهورية على أساس نظام الحزب الواحد. وقد كان خطابه بمثابة تصفية حساب شخصية وتاريخية، ولكنه ما كان يخلو من عنف لفظي ونزعة كفاحية تمهيداً، كما يتبين من نهاية الخطاب، لتثبيت مبدأ العلمانية في دستور الدولة وحذف المادة التي تنص منه على أن الإسلام دين الدولة، وهو ما سيتم عملياً في 1928. وما لم نأخذ هذه النية بعين الاعتبار فلن نفهم لماذا توقف أتاتورك مطولاً في خطابه عند «فضيحة» فرار محمد السادس، الخليفة ما قبل الأخير من قصره في الآستانة وطلبه الحماية البريطانية ومغادرته الأراضي التركية على متن سفينة حربية انكليزية، مما أثار في حينه حفيظة أعضاء الجمعية الوطنية الكبرى، فقرروا، بناء على توجيه من أتاتورك، خلعه وإلغاء منصب السلطنة وتعيين عبد المجيد أفندي خليفة «روحياً» محله. وهذا قبل أن تعود الجمعية الوطنية نفسها إلى الاجتماع في 3 آذار/مارس 1924 لتقرر طرد الخليفة الجديد ونفيه مع أسرته خارج البلاد ولتلغي منصب الخلافة ولتعلن تركيا جمهورية.

عن هذا الحدث الكبير في تاريخ العالم الإسلامي قال أتاتورك وهو يستعيد مداخلته أمام الجمعية الوطنية في تشرين الثاني/نوفمبر 1922:

«في معرض كلامي عن تاريخ الإسلام وتاريخ تركيا، وبالاستناد إلى الوقائع التاريخية، شرحت أنّ الخلافة والسلطنة قابلتان للفصل واحدتهما عن الأخرى. وأنّ الجمعية الوطنية الكبرى تستطيع أن تحوز السيادة القومية. وقد أبرزت أن هولاكو، بقتله الخليفة المستعصم، قد وضع نهاية للخلافة، وأنه لولا أن «يفوز»، فاتح مصر في العام 923 للهجرة، لم يعلق أهمية على لاجئ يحمل لقب الخليفة[138]، لما كنا ورثنا هذا اللقب إلى أيامنا هذه.

138. هو الملقب بالمتوكل على الله، ولنا إلى هذه النقطة عودة.

«بعدئذ أحيلت المقترحات المتعلقة بالمسألة إلى ثلاث لجان: لجان القانون الدستوري والشريعة والعدل.

«اجتمعت اللجان في قاعة. وبعد انتخاب الخوجا مفيد أفندي رئيساً، شرعت بالتداول وادّعى خوجايات لجنة الشريعة أنّ الخلافة لا يمكن أن تفصل عن السلطنة. وكان مستندهم في ذلك السفسطات والسخافات المعروفة. ولم يجرؤ أولئك الذين كانوا يريدون دحض هذه الادعاءات على أخذ الكلمة. وكنا نتتبع المداولات من ركن في المجلس النيابي الذي كان غاصاً. وكان واضحاً أنه ليس لنا أن ننتظر أن تتمخض هذه الطريقة في مناقشة المسألة عن النتيجة المرامة. وكان الأمر بالنسبة إليّ واضحاً. طلبت في النهاية الإذن بالكلام من رئيس اللجنة المشتركة، واعتليت الخوان الذي كان أمامي، وأدليت بأعلى صوتي بالتصريح الآتي: «سادتي - قلت - إنّ السيادة وحق الملك لا يمكن أن يقلدا كائناً من كان، أي أول قادم، غب مناقشة أكاديمية. إنّ السيادة لا تكتسب إلاّ بالقوة والسطوة والعنف. وإنما بالعنف استولى بنو عثمان على السلطة وملكوا على الأمة التركية واستمروا في هيمنتهم قروناً ستة. والآن، إنّ الأمة هي التي تتمرد على هؤلاء الغاصبين وتضعهم في مكانهم وتستعيد بنفسها، وفعلياً، ممارسة سيادتها. هذه حقيقة واقعة. ولم يعد المطلوب الآن أن نعرف هل سنضع هذه السيادة أم لا بين يدي الأمة. إنما المطلوب أن نعاين هذه الحقيقة التي صارت واقعة، والتي ينبغي أن تعتبر بما هي كذلك بأي ثمن. والأمر سيتم في الأحوال جميعاً. ولئن وجد المجتمعون هنا، والجمعية الوطنية، والناس قاطبة، أنّ الأمر طبيعي، فسيكون ذلك في محله تماماً في رأيي. أما في الحالة المعاكسة، فإنّ الحقيقة الواقعة ستفصح عن نفسها على كل حال في الأشكال المطلوبة، لكن من المحتمل عندئذ أنّ بعض الرؤوس ستبتر...

«ارتفعت أصوات: «إلى الاقتراع! إلى الاقتراع!». أخيراً أجرى الرئيس التصويت وأعلن «قُبل بالإجماع»، وسُمع صوت وحيد يصرخ: «إنني أعارض»، لكن اختنق بين الصيحات التي طالبت: «صمتاً».

«هاكم، سادتي، كيف جرى آخر مشهد من حفل سقوط وانهيار الملكية العثمانية.

«إنّ الجملة الأولى في برقية رسمية مؤرخة في 17 تشرين الثاني/نوفمبر 1922 هي التالية: «هذه الليلة غادر وحيد الدين أفندي[139] القصر». لقد قرأتم ولا بد بعض مقاطع أخرى من هذه البرقية في محضر ضبط جلسة الجمعية في 18 تشرين الثاني/نوفمبر 1922... ولنعاود الآن قراءة نسخة من رسالة كانت تُليت في الجلسة نفسها، وكذلك نسخة من بلاغ نشرته الوكالات، وهو ملحق بتلك الرسالة».

139. المقصود الخليفة العثماني محمد السادس.

نسخة من الرسالة:

«كما جاء في البيان الرسمي، وطياً نسخة عنه، غادر جلالته، بعد أن وضع نفسه تحت حماية انكلترا، القسطنطينية، على متن سفينة حربية بريطانية.
17 تشرين الثاني/نوفمبر 1922، التوقيع: هارنغتون».
نسخة ملحقة:
«نعلن رسمياً أنّ جلالة الإمبراطور، إذ تبين له الخطر الذي يتهدد حياته وحريته في الظروف الحالية، طلب الحماية الانكليزية بوصفه خليفة المسلمين قاطبة، وطلب في الوقت نفسه نقله من القسطنطينية إلى مكان آخر. وقد تمت تلبية رغبة جلالته هذا الصباح. فقد ذهب السير تشارلز هارنغتون، قائد القوات البريطانية في تركيا، لأخذ جلالته واصطحبه إلى سفينة حربية انكليزية. وقد استقبل جلالته من قبل الأميرال السير دي بروك، قائد أسطول المتوسط. وقام السير نويل هندرسن، المفوض السامي بالوكالة لبريطانيا العظمى، بزيارة جلالته على متن السفينة وسأله عن أية من رغباته يريد إيصالها إلى جلالة جورج الخامس».
«سادتي... إنني أحب أن أضع الرأي العام أمام هذه الوقائع الفعلية. فعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم بكيفية أكثر طبيعية في أي موقف مخزٍ يمكن أن يُزج بشعب مفعم إباء ونبل قلب من قبل شقي اكتسب، بفضل نظام وراثة مشؤوم، منصباً سامياً ولقباً فخماً.
والحق، إنه لمن المحزن أن نفكر بأنه يمكن أن يوجد على رأس أمة، ولو للحظة واحدة، مخلوق مثل وحيد الدين الدنيء النفس بما يكفي ليعتبر أنّ حياته وحريته هما - أياً كان السبب - في خطر بين ظهراني شعبه. وإنه لمن المفرح أن تكون الأمة قد طردت هذا الشقي من عرشه الوراثي وأوقفت على هذا النحو مجرى دناءاته. إنّ هذا التدخل من جانب الشعب التركي لجدير بكل ثناء.
«إنّ مخلوقاً عاجزاً، دنيئاً، بلا قلب ولا ذكاء، يستطيع أن يضع نفسه تحت حماية أي أجنبي يشاء استقباله، ولكن من المؤكد أنه لا يليق في هذه الحالة القول بأن شخصاً كهذا يحمل لقب خليفة الإسلام قاطبة. فكيما يكون تصور كهذا صحيحاً فلا بد، أولاً، أن تكون جميع الشعوب الإسلامية مسترقّة. فهل هذا هو واقع الحال في العالم؟
«إننا، نحن الأتراك، شعب كان، طيلة وجوده التاريخي، تجسيداً للحرية والاستقلال بالذات. ولقد برهنا أيضاً على قدرتنا على وضع حد لتلك المهزلة التي يضطلع بأدوارها الخلفاء الذين كانوا يرتضون بجميع أشكال الذل والهوان لكي يطيلوا بضعة أيام ذليلة في وجود شائن. وبمسلكنا هذا أكدنا الحقيقة القائلة إنّ الأفراد، ولا سيما الأفراد الأدنياء بما فيه الكفاية لكيلا يفكروا إلاّ بوضعهم الشخصي وبحياتهم، ولو على حساب الدولة والشعب الذي إليه ينتمون، لا يمكن أن تكون لهم أية أهمية في العلاقات المتبادلة ما بين الدول والأمم.
«إنّ الأمنية الصادقة لكل العالم المتمدن ينبغي أن تكون، في مجال العلاقات الدولية، وضع حد للحقبة التي كان يسود فيها، في مجال السياسة، نظام الدمى.
«سادتي، إنّ الخليفة الهارب قد خلع من قبل الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا، واختير مكانه عبد المجيد أفندي، الذي كان الخليفة الأخير.
«ولقد كان من المهم، قبل أن تبادر الجمعية إلى انتخاب الخليفة الجديد، أن نستبعد احتمال لجوء المنتخَب، هو الآخر، وتحت ضغط الرغبة في المُلْك، إلى طلب حماية أجنبية ما. ومن ثم فقد طلبت إلى مندوبنا في القسطنطينية رفعت باشا أن يكلم عبد المجيد أفندي، بل أن يحصل منه على عهد يلتزم بموجبه بالخضوع التام للقرار المتخذ داخل الجمعية الوطنية بخصوص الخليفة والسلطنة.

«وفي التعليمات التي وجهتها يوم 18 تشرين الثاني/نوفمبر 1923، في برقية مرموزة إلى رفعت باشا في القسطنطينية، أكدت بوجه خاص على النقاط التالية:
«إنّ عبد المجيد أفندي يحمل لقب خليفة المسلمين قاطبة. ولن يضاف أي لقب آخر، أو أية صفة، أو أية كلمة. وعليه أن يطلعنا أولاً، بواسطتك، وعن طريق برقية مرموزة، على البيان الذي سيعده برسم العالم الإسلامي...
«ردّ رفعت باشا على تعليماتنا التلغرافية ببرقية مرموزة يوم 19 تشرين الثاني/نوفمبر 1922. فعبد المجيد أفندي أعرب عن رأي مفاده أنه من الممكن والمناسب أن يوضع فوق توقيعه لقب «خليفة المسلمين قاطبة وخادم الأماكن المقدسة»..
«وفي الفقرة الأولى من برقيته المرموزة والمؤرخة في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1922، أفاد رفعت باشا أنّ عبد المجيد أفندي، في رسالته بتاريخ 29 ربيع الأول، استعمل لقبي «خليفة رسول الله وخادم الحرمين الشريفين»، وفي أسفلهما وقع: «عبد المجيد، ابن عبد العزيز خان».
«سادتي، إنّ عبد المجيد، الذي كان أعلن عن ترحيبه بشروطنا، لم يقاوم إذن إغراء إبدال لفظ «خليفة المسلمين» بلقب «خليفة رسول الله»، ولا إغراء استخدام لقب «خان» في معرض تثبيته اسم والده...
«وإذا شئتم فسأعطيكم الآن فكرة مقتضبة عن المداولات التي دارت في جلسة سرية يوم 18 تشرين الثاني/نوفمبر 1922، بمناسبة انتخاب الخليفة.
«فقد كان، في داخل الجمعية، نواب عديدون يعتبرون المسألة غاية في الأهمية وغاية في الخطورة. وكان الخوجايات، بوجه خاص، يبدون اهتماماً كبيراً ويقفون بالمرصاد، بعد أن وجدوا أخيراً موضوعاً هو من اختصاصهم.
«خليفة فارّ... كان لا مناص من خلعه، وانتخاب آخر محله، وعدم ترك الخليفة الجديد في القسطنطينية، بل حمله على القدوم إلى أنقرة، كيما يكون حقاً على رأس الأمة والدولة.
«بكلمة واحدة، ومن جراء هرب الخليفة، كانت تركيا، كان الإسلام كله، في حالة بلبلة، أو مهددين بأن يصيرا كذلك...
«وتحدث بعض الخطباء، من جانبهم، عن ضرورة تحديد صفات وسلطات الخليفة المطلوب انتخابه.
«شاركت أنا أيضاً في المداولات. كان أكثر كلامي ردوداً على ملاحظات أبديت. ويمكن تلخيصها بالعبارات التالية:
«إنني ألفت انتباهكم إلى النقطة التالية: إنّ هذه الجمعية هي جمعية الشعب التركي، وسلطاتها وصلاحياتها لا يمكن أن تمتد إلاّ إلى شعب تركيا والوطن التركي، ولا فاعلية لها إلاّ فيما يخص حياة ومصير هذين الشعب والوطن.
«إنّ جمعيتنا، سادتي، لا تستطيع أن تمنح نفسها سلطة تطول كل العالم الإسلامي.
«الأمة التركية وجمعيتنا المؤلفة من ممثليها لا تستطيع أن تضع وجودها بين يدي شخص يحمل أو سيحمل لقب الخليفة. كلا، إنها لا تستطيع ذلك...
«إنني أعلن من جديد، وبكيفية قاطعة، أنّ الأمة التركية حائزة على سيادتها بدون أي تحفظ. وهذه السيادة لا تحتمل أي تضييق، أياً ما كان. ولا يمكن لأي شخص، سواء أكان لقبه الخليفة أم أي لقب آخر، أن يشارك في قيادة مصائر هذه الأمة. الأمة لا تستطيع مطلقاً أن تسمح بذلك...

«لقد تحرك الخوجايات من أمثال شكري بعد أن أعلنت الجمعية الوطنية، بقرارها في 1 تشرين الثاني/نوفمبر 1922، أنّ شكل الحكم القائم على السيادة الفردية قد سقط نهائياً في التاريخ بدءاً من يوم 16 آذار/مارس 1920[140]. لقد زعموا أنّ «الرأي العام في العالم الإسلامي ستأخذه الحيرة والقلق»، ومن ثم أعلنوا أن الخلافة والحكم شيء واحد، وأنه لا يحق لأي إنسان ولأي جمعية أن يلغيا حقوق الخلافة وصلاحياتها. لقد كانوا يحلمون بالإبقاء على الملكية الشخصية، الملغاة من قبل الجمعية، في شكل الخلافة وبإبدال السلطان بالخليفة.

140. يوم تسلّم أتاتورك السلطة بتفويضات الجمعية الوطنية.

«وبالفعل، نشرت مجموعة رجعية بتوقيع الخوجا شكري، نائب قره حصاري، كراسة بعنوان: «الخلافة الإسلامية والجمعية الوطنية الكبرى...» وقد نشرت هذه الكراسة في أنقرة يوم 15 كانون الثاني/يناير 1923 ووزعت على جميع أعضاء الجمعية...

«لقد أراد الخوجا شكري أفندي وأصحابه تصوير الجمعية الوطنية وكأنها محض مجلس استشاري للخليفة، والخليفة نفسه وكأنه رئيس هذه الجمعية، وبالتالي رئيس الدولة. وكان يطيب لهم أن يرددوا: «الخليفة تابع للجمعية، وهي بدورها تابعة للخليفة...».

ينبغي أن أشير هنا إلى أن الخوجا شكري أفندي، وكذلك السياسيين الذين يحتمون خلف شخصه وتوقيعه، قد ادعوا أنهم يستبدلون العاهل، الذي يحمل لقب السلطان أو باديشاه، بآخر يحمل لقب الخليفة. مع هذا الفارق، وهو أنهم، بدلاً من الكلام عن عاهل بلد بعينه أو أمة بعينها، كانوا يتكلمون عن عاهل تمتد سلطته إلى كتلة من ثلاثمئة مليون نسمة، من عروق وأجناس شتى، يعيشون في مختلف قارات العالم. وبين يدي هذا العاهل العظيم، الذي تمتد سلطته إلى الإسلام كله، ما كانوا يضعون من قوة سوى الأمة التركية، أي فقط من عشرة إلى خمسة عشر مليوناً من أولئك الثلاثمئة مليون من الرعايا[141]. وكان المفروض بالعاهل المشار إليه تحت اسم الخليفة أن «يسيِّر شؤون هذه الشعوب الإسلامية وأن يكفل تنفيذ التعليمات الأوفق لمصالحهم الزمنية». وكان المفروض أيضاً أن يذود عن حقوق جميع المسلمين وأن يركز بين يديه، بنجاعة وسلطة، جميع شؤون العالم الإسلامي.

141. هذا في عام 1927. أما اليوم فإنّ تعداد المسلمين في العالم يناهز الملياري نسمة.

«وعلى العاهل، المسمى بالخليفة، أن يقيم العدل بين أولئك الثلاثمئة مليون من مسلمي الكرة الأرضية، وأن يصون حقوق تلك الشعوب، وأن يتلافى كل حدث من شأنه أن يمس بنظامها وأمنها، وأن يواجه كل عدوان يمكن أن يتعرض المسلمون له من جانب الأمم الأخرى. والصلاحية التي ينبغي أن تكون له هي أن يؤمِّن للإسلام جميع وسائل الرفاه والتطور الفكري.

«سادتي، إنّ الأفكار الباطلة التي يروّج لها جَهَلة، قليلو الاطلاع على وقائع العالم، من أمثال شكري خوجا وأضرابه، تحت غطاء «أحكام الدين» بهدف استغلال أمتنا، لا تستأهل أن نكرّرها هنا. فعلى مر العصور وجد، ولا يزال يوجد إلى اليوم، سواء في الداخل أو في الخارج، أناس يستغلون جهل الشعوب وتعصبها فيحاولون استخدام الدين كأداة لتأمين مطامعهم السياسية أو مصالحهم الشخصية...

«وما دامت مشاعر الإنسانية ومعارفها بخصوص الدين لم يفك أسرها من الأساطير ولم تظهر على ضوء العلم الحق، فسنلتقي في كل مكان بأمثال هؤلاء المؤرخين الذين يمارسون المهزلة الدينية. ولا بدّ للمرء أن يكون فعلاً في عداد أولئك «الخلائق الذين يعيشون كل شيء في الله» من

أمثال شكري خوجا، كيلا يتبين سخف الأفكار اللامنطقية والتعاليم غير القابلة للتطبيق التي يبذرونها في مهب كل ريح.

«ولو أنه كان يتعين على الخليفة والخلافة، كما يزعمون، أن يتقلدا سلطة عامة تشمل الإسلام كله، أفما كان ينبغي التفكير بمنتهى العدل والإنصاف بالمسألة التالية، وهي أنّ إرادة وضع كل وجود تركيا وكل مواردها وكل قواها تحت تصرف الخليفة إنما تعني تحميلها عبئاً ساحقاً بكل ما في الكلمة من معنى؟

«ومن يسمعهم يخيل إليه أن العاهل/ الخليفة كان له حق التشريع على المسلمين قاطبة وفي البلدان الإسلامية قاطبة، مثل الصين والهند وأفغانستان وفارس والعراق وسوريا وفلسطين والحجاز واليمن وآشوريا ومصر وطرابلس الغرب وتونس والجزائر والمغرب والسودان. ومعلوم أنّ هذه اليوطوبيا ما تحققت قط. والكراسة المزودة بتوقيع الخوجا شكري تنوه هي نفسها بأن الجماعات الإسلامية افترقت منذ قديم الزمان عن بعضها بعضاً تحت تأثير مطامع سياسية متعارضة جذرياً، وبأن كلاً من الأمويين في الأندلس، والعلويين في المغرب، والفاطميين في مصر، والعباسيين في بغداد قد أنشأوا خلافة، أي مَلَكية على حدة. بل لقد وجدت في الأندلس طوائف من ألف نسمة على رأس كل منها «أمير مؤمنين وراية عقيدة». فهل كان من المنطقي والمعقول التظاهر بجهل هذه الحقيقة التاريخية والتطلع إلى تعيين عاهل، تحت اسم الخليفة، ليملك على جميع الدول أو الأمم المسلمة، وبعضها مستقل، وجميعها تقريباً موضوع تحت حماية أجنبية؟ أما تكليف تلك الحفنة من البشر التي يشكلها سكان تركيا بأن تتولى وحدها مساندة عاهل كذاك، فهل ثمة من وسيلة أضمن لسحق هذا الشعب؟ إن أولئك الذين يقولون إنّ «صلاحيات الخليفة ليست من طبيعة روحية» وأنّ «أساس الخلافة القوة المادية والسلطة الزمنية للحكومة» إنما يدللون بذلك على أنّ الخلافة هي بالنسبة إليهم الدولة. ومن ثم يسهل، بدءاً من هنا، أن نتصور أنّ الهدف الذي ينشدونه هو أن يضعوا على رأس الحكومة التركية شخصاً ما يحمل لقب الخليفة.

«سادتي، إنّ المحاولات التي بذلها الخوجا شكري أفندي وأصحابه السياسيون لإخفاء مقصدهم السياسي ولتقديمه في شكل مسألة دينية تهم العالم الإسلامي كله، لم يكن لها من نتيجة سوى التسريع بإبعاد تلك الدمية التي يقال لها الخلافة عن المسرح.

«في كل مكان قدمتُ شروطاً كانت ضرورية لتبديد شك الشعب وقلقه بخصوص مسألة الخلافة. وأعلنت بشكل قاطع: «إننا لا نستطيع أن نسمح بالتدخل من قبل أية شخصية كانت - أياً كان لقبها - في المسائل المتعلقة بمصائر ونشاط واستقلال الدولة الجديدة التي بنتها أمتنا للتو. إنّ الأمة نفسها هي التي تسهر وستسهر أبداً على استقلال وصيانة الدولة التي أسستها. وقد أفهمت الشعب أن لا تركيا ولا تلك الحفنة من السكان التي تعود إليها يمكن أن توضعا تحت تصرف الخليفة كيما يقتدر هذا الأخير على إنجاز المهمة التي يُراد له أن يتقلدها، أي تأسيس دولة تشمل الإسلام كله. الأمة لا تستطيع قبولاً بذلك. والشعب التركي ليس في وضعية تؤهله لتولي عبء هذه المسؤولية الكبيرة للغاية وللاضطلاع بمهمة بعيدة إلى هذا الحد عن أن تكون معقولة.

«ولقد قِيدت أمتنا طيلة قرون تحت تأثير تلك الفكرة المغلوطة. لكن ماذا نجم عنها؟ لقد تركت، حيثما مرت، ملايين الرجال صرعى. هل تعرفون - قلت - ما عدد أبناء الأناضول الذين قضوا في صحارى اليمن القائظة؟ هل تعرفون الخسائر التي تكبدناها لنحتفظ بسورية والعراق، ولنحتفظ بمصر، ولنبقى في أفريقيا؟ أرأيتم إلى ما آل إليه الأمر؟ هل تعرفون؟

«إنّ أولئك الذين يداعبون فكرة تزويد الخليفة بالوسيلة لتحدي العالم قاطبة ولإعطائه سلطة إدارة شؤون الإسلام قاطبة، إن على هؤلاء أن يتوجهوا لا إلى سكان الأناضول وحدها، بل إلى الشعوب المسلمة الكبيرة التي تفوقهم عدداً ثماني أو عشر مرات...

«واضح أنهم يريدون التضحية بالشعب التركي على مذبح نزوة محضة، وهم، سراب. هذا جوهر ما ترتد إليه فكرة تقليد الخليفة والخلافة وظيفة وسلطة.

«لقد سألت - سادتي - الشعب: «هل أن فارس وأفغانستان، اللتين هما دولتان مسلمتان، على استعداد للاعتراف بسلطة الخليفة؟ وهل ذلك في وسعهما أصلاً؟ كلا، وعن حق، إذ إن ذلك يناقض استقلال الدولة وسيادة الشعب.

«كما أنني وجهت تحذيراً إلى الشعب بقولي له إنه «ينبغي أن نكفّ عن خطأ اعتبار أنفسنا سادة العالم».

«كفانا ما جررنا إليه الشعب من مصائب بتجاهلنا مرتبتنا الحقيقية، ووضع العالم، وبسيرنا وراء المنخدعين. إننا لا نستطيع عن وعي أن نسمح باستمرار هذه المأساة...

«سادتي، يوم كنا منشغلين بمسائل الخلافة والدين، تبين لنا أن نقطة بعينها، في الشرعة الدستورية، تطرح مشكلة على الرأي العام، وعلى الأخص على النخبة المثقفة.

«إن أولئك الذين رأوا بعد إعلان الجمهورية أن تلك النقطة المحرجة من الشرعة لم يُبق عليها فحسب، بل أضيفت إليها أيضاً نقطة أخرى من الطبيعة نفسها، أخذتهم في حينه دهشة كبيرة، وإلى اليوم ما زالوا مندهشين.

«اسمحوا لي بإيضاح هاتين النقطتين.

«إنّ المادة 7 من الشرعة الدستورية لـ 20 كانون الثاني/يناير 1921 والمادة 26 من الشرعة الدستورية لـ 21 نيسان/أبريل 1924، تعالجان صلاحيات الجمعية الوطنية الكبرى. وفي مستهل المادة، وكواجب أول للجمعية، تطالعنا عبارة «تطبيق أحكام الشريعة». والحال أنّ كثرة من الناس لا تتمكن من فهم طبيعة هذه الصلاحيات وما المقصود بـ «أحكام الشريعة».

«وبالفعل، إنّ صلاحيات الجمعية الوطنية الكبرى المنصوص عليها والمفصَّلة في المادة نفسها، وأعني: «وضع القوانين وتعديلها وتفسيرها وفسخها وإلغاءها، إلخ»، واضحة ومفهومة إلى درجة لا يمكن معها لوجود كليشه مستقلة على حدة من قبيل «تطبيق أحكام الشريعة» إلاّ أن يبدو فائضاً عن الحاجة. إذ إنّ قولنا «الشرعة» يعني قولنا: «القانون». وتعبير «أحكام الشريعة» لا يعني ولا يمكن أن يعني شيئاً آخر سوى «أحكام القانون». وأية صيغة أخرى لن تكون إلاّ مناقضة لتصور الحقوق الحديثة. وبناء عليه فإنّ المعنى الذي يعطى لتعبير «أحكام الشريعة» لا بد أن يكون مبايناً تماماً...

«النقطة الثانية، سادتي، تتمثل بالجملة الموجودة في رأس المادة 2 من الشرعة الدستورية الجديدة: «دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي».

«قبل زمن طويل من تمرير هذه الجملة في نص الشرعة الدستورية، طرح عليَّ، أثناء مقابلة ومحادثة طويلة مع صحافيين من إزميت والقسطنطينية، السؤال التالي من قبل أحد محاوريّ: «هل سيكون للدولة الجديدة دين؟». وأعترف بأنني ما كنت أرغب قط في أن أدعى للإجابة عن هذا السؤال، إذ ما كنت أود بعد، في تلك اللحظة، أن أنساق إلى الإفصاح عن الجواب الذي يستلزمه، وهو على كل حال مقتضب للغاية.

«وبالفعل، إنّ دولة تحوز بين رعاياها عناصر تنتمي إلى أديان مختلفة، دولة ملزمة بأن تتصرف بعدل وعدم تحيز تجاه كل واحد منهم، وملزمة من قبل محاكمها بأن تعامل الأجانب كما رعاياها بعدالة واحدة، إن دولة كهذه - قلت - مجبرة على احترام حرية الرأي والضمير، ومن المؤكد أنه لا يصح تقييد صلاحية الدولة الطبيعية هذه بصفات أخرى من شأنها أن تعطيها معنى ملتبساً.

«عندما نقول: «اللغة الرسمية للدولة التركية هي التركية»، فإنّ الجميع يفهمون ما المقصود بذلك. والجميع يجدون أنه من الطبيعي أن تكون اللغة المستعملة في الشؤون الرسمية هي اللغة التركية. لكن عبارة «دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي»، هل ستُقبل وتفهم بالكيفية نفسها؟ إنها بحاجة بطبيعة الحال إلى شرح وتفسير.

«سادتي، رداً على سؤال محاوري لم أستطع أن أجيب: «لا يمكن أن يكون للدولة دين». فأجبت بالعكس: «إنّ لها ديناً، يا سيدي، وهو الدين الإسلامي».

«وشعرت للحال بالحاجة إلى شرح جوابي وتوضيحه بهذه الجملة التي أضفتها: «إن الدين الإسلامي يتضمن حرية الضمير». وكان قصدي أن أقول إن الدولة ملزمة باحترام الآراء والضمائر. وأرجح الظن أن محاوري لم يجد جوابي معقولاً. فكرر سؤاله في هذا الشكل: «هل تقصد أنّ الدولة ستكون لها هوية دينية؟».

قلت: «لا أدري، أكذلك ستكون الحال أم لا؟». كنت أريد ختم النقاش، لكن ما أمكن ذلك. وفكّرت: قد يقول قائل لي: إذن فالدولة تريد أن تمنعني من الإفصاح عن سؤال بعينه، عن رأي مطابق لمعتقداتي ولفكري! ولسوف تعاقبني عند الاقتضاء على كوني أفصحت عنه!

عندئذ فكرت بشيئين: إذن في الدولة التركية الجديدة، ألن يكون كل راشد حراً في اختيار دينه؟ ثم تذكرت الاقتراح التالي الذي كان صدر عن الخوجا شكري أفندي: «إن بعض الزملاء العلماء وأنا نفسي نعتبر واجباً علينا أن ننشر أفكارنا المشتركة، وكذلك الأحكام الإسلامية المنصوص عليها والمثبتة في كتب الشريعة... وأن ننير على هذا النحو العقول المسلمة التي ضُلِّلت يا للأسف». وتذكرت كذلك هذه الجملة التي أتبع اقتراحه بها: «إنّ خليفة الإسلام قد ورث عن النبي مهمة حماية الأحكام الدينية وصيانتها، وأن يكون ممثل النبي في تطبيق الشريعة». والحال أن إرادة تطبيق كلام الخوجا تعدل الشروع بإلغاء السيادة القومية.... فمن يريدون إذن أن يخدعوا بوضعهم غطاء الدين والشريعة فوق لفظتي «الدولة» و«الحكومة» اللتين أمسى معناهما واضحاً الآن للجميع، وكذلك صلاحيات الجمعية الوطنية، ولماذا هذا الخداع؟

«تلك كانت الحقيقة، لكني، في ذلك اليوم في إزميت، لم أشأ أن أمضي في الجدال أكثر حول الموضوع مع الصحافيين.

«كذلك، بعد إعلان الجمهورية وأثناء صياغة الشرعة الدستورية الجديدة، تحتم أن نسمح بأن تدرج في المادة 2 من الشرعة صيغة تجرد هذه المادة من كل معناها. وهذا حتى لا ندخل في لعبة أولئك الذين كانوا يترصدون ذريعة ليعزوا إلى تعبير «الحكومة العلمانية» معنى لادينياً.

«إنّ التعابير الفائضة عن الحاجة والمتنافية مع الطابع الحديث للدولة التركية الجديدة ولنظامنا الجمهوري، والمتضمنة في المادتين 2 و26 من الشرعة، تمثل تسويات اضطرت الثورة والجمهورية إلى القبول بها تلبية لمقتضيات المرحلة، وعلى الأمة، في أول مناسبة تتاح، أن تحذف ضروب الحشو هذه من شرعتنا الدستورية...

«لقد كنت أشرت، في الخطاب الذي ألقيته في 1 آذار/مارس، بمناسبة الذكرى الخامسة لتسلم الجمعية وظائفها... إلى ضرورة تطبيق مبدأ وحدة التعليم والتربية بلا إضاعة وقت... وإلى وجوب

تأمين رفع مستوى العقيدة الإسلامية بفك أسرها من دور الأداة السياسية الذي ما فتئت، من جراء العادة، تضطلع به منذ قرون...

«وقد أصدرت الجمعية الوطنية الكبرى القوانين رقم 429 و430 و431. وبموجب هذه القوانين... ألغيت «وزارة الشؤون الدينية والأوقاف»... ونقلت جميع المؤسسات العلمية والتربوية... وجميع المدارس وربطت بوزارة التعليم العام.

«وأعلن عن خلع الخليفة وألغي منصب الخلافة. وحرِّم إلى الأبد على جميع أعضاء السلالة العثمانية المخلوعة أن يقيموا ضمن حدود أراضي الجمهورية التركية.

«سادتي، إنّ بعض الأشخاص، ممن كانوا يعتقدون عن خطأ أن ثمة ضرورة وفائدة من طبيعة دينية وسياسية في الإبقاء على الخلافة، اقترحوا في اللحظة الأخيرة، في أثناء عملية أخذ القرارات التي تحدثت عنها، أن أتولى بنفسي مهمة الخلافة. وكما يليق، أعطيت للحال هؤلاء الأشخاص جواباً سلبياً.

«دعوني بهذه المناسبة أنوه بنقطة أخرى: عندما ألغت الجمعية الوطنية الكبرى الخلافة، كان رجل الدين رسيح أفندي، نائب أضالية، يترأس لجنة للهلال الأحمر موجودة في الهند. وقد عاد إلى أنقرة ماراً بمصر. وبعد أن التمس مقابلة معي صارحني بعبارة مفادها أن «المسلمين في البلدان التي اجتازها يطلبون أن أصير خليفة وأن الهيئات الإسلامية ذات الكفاءة قد حمَّلته نقل تلك الأمنية إليّ».

«في الجواب الذي أعطيته لرسيح أفندي، وبعد أن عبرت عن شكري لحسن الالتفات والعطف الذي أبداه المسلمون تجاهي، قلت: «أنت فقيه في الشرع الديني. وأنت تعلم أن الخليفة يعني رئيس دولة. فكيف يمكنني أن أقبل مقترحات وأمنيات تلك الشعوب التي يملك عليها ملوك وأباطرة؟ ولو قبلت، فهل سيقبل بذلك عواهل هذه الشعوب؟ إنه لمن اللزام تنفيذ أوامر الخليفة والخضوع لنواهيه. وأولئك الذين يريدون أن يجعلوا مني خليفة، هل هم على استعداد لتنفيذ أوامري؟ وبالتالي، أليس من السخف انتحال دور وهمي لا معنى له ولا مبرر وجود؟

«سادتي، إنّ عليّ أن أعلن بعبارة صريحة قاطعة أن أولئك الذين لا يفتأون يشغلون العالم الإسلامي ويضللونه بوهم الخلافة ما هم إلاّ أعداء العالم الإسلامي، وبخاصة تركيا. وتعليق الآمال على شعبذة كهذه أمر لا يمكن أن يصدر إلاّ عن جهلة وعميان...

«إنه لن يكون سهلاً بعد الآن الافتراض بأن الشعوب المسلمة والأمة التركية قد سقطت إلى مثل هذا المستوى المتدني، ولا مواصلة السعي إلى استغلال طهارة ضمير العالم الإسلامي ورقّة عواطفه من أجل أغراض إجرامية. إنّ للصفاقة حدوداً».

مواقف من إلغاء الخلافة

بقدر ما أنّ «مسألة الخلافة» ليست محض مسألة تركية، وبقدر ما أنها مسألة إسلامية، بل حتى دولية من بعض وجهات النظر، ولا سيما في ظروف الربع الأول من القرن العشرين، فإننا لا نستطيع أن نختم هذا الملف عن إلغاء المؤسسة الخلافية بدون إشارة - ولو مقتضبة - إلى ردود الفعل التي استثارها هذا الإلغاء على الصعيد العربي والإسلامي والغربي.

فمن الناحية العربية، وبدون أن نتوقف عند المساجلات النظرية التي واكبت الإلغاء، ولا سيما في كتابات رشيد رضا وعلي عبد الرازق، فإنّ أكثر ما يلفت النظر هو الصراع المثلث الأطراف الذي شهدته الساحة السياسية العربية في محاولة لم يكتب لها النجاح في أية حالة من الحالات لوراثة

الخلافة العثمانية. فانطلاقاً من شرط «القرشية» في صفات الخليفة ـ وهو شرط مغيَّب تماماً في الخلافة العثمانية ـ وبتشجيع من السلطات البريطانية، بادر شريف مكة الحسين، بحضٍ من ابنه عبد الله أمير الأردن، إلى إعلان ترشيح نفسه للخلافة، وتلقى بالفعل، بعد يومين من إلغاء الخلافة العثمانية، أي في 5 آذار/مارس 1924، البيعة من جانب العلماء المحليين في الأردن. وتلاهم في تقديم البيعة فقهاء سوريون ولبنانيون وعراقيون. وفي 10 آذار/مارس 1924 أعلن المجلس الإسلامي الأعلى المجتمع في القدس عن تأييده لترشيح الشريف حسين بشرط أن يتعهد بعدم السماح بأية سيطرة أجنبية، وخاصة إذا كانت صهيونية، على المنطقة. ولكن حسين لم يحظ بالإجماع. ففي دمشق ناصبته أسرة الأمير عبد القادر الجزائري العداء، واعترضت على الترشيح الهاشمي، وأعلنت عن تأييدها للمبادرة المصرية الداعية إلى عقد مؤتمر للخلافة في القاهرة. كذلك هاجم رشيد رضا في «المنار» بعنف «مستبد الحجاز» ودحض دعوته في الملك على العرب وفي الخلافة على المسلمين. كما اصطدم الشريف حسين بمعارضة الجاليات الإسلامية الأجنبية التي ما نظرت بعين الرضا إلى حلفه مع الإنكليز. وكان عليه أيضاً أن يأخذ بعين الاعتبار معارضة إمام اليمن يحيى وأمير نجد ابن سعود. ولكن أقوى صدام له كان مع المطامح المصرية. فقد اندلع التنافس منذ عام 1924 عندما رفض الشريف حسين استقبال «المحمل» الآتي من مصر والحامل لكسوة الكعبة، طالباً أن يمحى منها اسم الملك فؤاد الذي أحدث «بدعة» لا سابق لها بوضعه توقيعه على توقيع السلطان العثماني. وقد استثار الحادث عرضاً للقوة من جانب الأسطول المصري وقطعاً للعلاقات بين البلدين. وبعد تنازل حسين القسري وعد ابنه علي، كما تفيد بعض المصادر، الوفد المصري المكلف بالوساطة بين الهاشميين والسعوديين بالاعتراف بفؤاد الأول خليفة فيما إذا ساندته مصر ضد ابن سعود. وهكذا، وعلى حد تعبير نادين بيكادو، الأستاذة المحاضرة في «معهد اللغات والحضارات الشرقية»، وكاتبة البحث عن «السياسات العربية في مواجهة إلغاء الخلافة»، «لم تعد الخلافة سوى أداة لمساومة سياسية مبتذلة».

ولئن يكن ترشيح الشريف حسين اصطدم بمعارضة عربية، فإنّ ترشيح الملك فؤاد اصطدم بمقاومة داخلية تجسدت في موقف الأحزاب السياسية المصرية الحديثة. فالوفديون بزعامة سعد زغلول، رئيس الوزراء في حينه، والأحرار الدستوريون (من خلال صحيفتهم المشهورة «السياسة») رأوا في الخلافة سلاحاً ذا حدين. فلئن يكن من شأنها أن تعزز الحظوة القومية لمصر في العالمين العربي والإسلامي، فإنها تستجر معها، كما لو أنها قضية سويس ثانية، أخطار تعريض السيادة القومية لضغوط وتدخلات خارجية. بالإضافة إلى ذلك، كانت المعارضة الوطنية تتخوف من مطامح الملك ومن استغلاله خطوة الخلافة لتعزيز سلطته الشخصية وللإخلال بالتوازن الثلاثي القائم ما بين القصر والحكومة والمندوبية الانكليزية. وفي هذا السياق ينبغي أن تفهم قضية علي عبد الرازق وكتابه المجرَّم عن «الإسلام وأصول الحكم» . فهذا القاضي في المحكمة الشرعية كان قريباً، من وجهة النظر الأيديولوجية، من الأحرار الدستوريين. وعلى أثر الضجة التي أثارها كتابه «العلماني» اجتمع مجلس للعلماء في 12 آب/أغسطس 1925 وقرر تجريده من صفة «العالم» وإقالته من منصبه كقاضٍ. ولكن قرار الإقالة هذا ما كان قابلاً للتنفيذ إلاّ عن طريق وزارة العدلية التي كان يشغلها يومئذ عبد العزيز باشا فهمي، وهو من الأحرار الدستوريين المناوئين للقصر الملكي. وكانت الفرصة مؤاتية على هذا النحو للقصر لكي يتخلص من خصومه السياسيين ولكي يتقرب في الوقت نفسه من «العلماء». وقد ثبت فيما بعد، أثناء مداولة برلمانية أثارها الوفد عام 1927، أن القصر موَّل، عن طريق وكيل وزارة الأوقاف نشأت باشا المعروف بولائه له، «لجان

الخلافة» التي كان شكّلها بعض الفقهاء للدعوة إلى «خلافة مصرية». وبغض النظر عن أي تفصيل آخر في المواقف، فإنّ الخلاف بين «العلماء» و«السياسيين» حول الخلافة كان يرتد في نهاية المطاف إلى خلاف حول السلطة وحول مفهوم السيادة الوطنية. فالأوائل كانوا يعتبرون أنّ انتخاب الخليفة يعود إليهم. على حين أن السياسيين كانوا يرون أنّ هذه من مهمة البرلمان، وأن الملك لا يستطيع أن يتقلد صلاحيات جديدة، ولو باسم الخلافة، إلا بتصويت وتفويض من البرلمان، ممثل الأمة ومستودع السيادة القومية[142].

142. الواقع أنه ليس الملك فؤاد وحده من داعبته فكرة إعلان نفسه خليفة على المسلمين. ففي ظروف مشابهة من الصراع بين القصر والحكومة والأحزاب - ولا سيما حزب الإخوان المسلمين - داعبت الفكرة نفسها على ما يبدو ابنه الملك فاروق الذي مهّد لذلك بتعيينه حسين الجندي وزيراً للأوقاف عام 1950 وباستصداره منه غداة هذا التعيين شبه فتوى تؤكد أنه يمتّ من جهة أمه بصلة نسب إلى الرسول. في ذلك يقول مصطفى النحاس - الذي كان في حينه رئيساً للوزراء - في مذكراته: «سار الجندي في الأوقاف سيراً عجيباً كأنه موظف في الخاصة الملكية... وعلى حين غرة نشرت الصحف خبراً مؤسفاً مضحكاً هو إلى الهزل أقرب منه إلى الجد، بل هو إلى الغفلة أقرب منه إلى التعقل... قالت الصحف إنّ جلالة الملك المعظم ينتسب من جهة والدته الملكة نازلي بنت عبد الرحيم صبري إلى الرسول الأعظم محمد (ص)، وأعلنت الصحف أنّ هذا الاكتشاف اكتشفه وزير الأوقاف الهمام صاحب المعالي حسين الجندي باشا، وأن الذي أرشده إلى هذا الاكتشاف الخطير وباركه هو السيد محمد الببلاوي نقيب السادة الأشراف في مصر وخطيب مسجد الإمام الحسين... فاروق بن نازلي عبد الرحيم صبري الذي يتصل نسبها بلاظوغلي صاحب التمثال في شارع الدواوين يصبح بين عشية وضحاها من آل البيت النبوي الكريم ويتصل نسبه الشريف بخاتم الأنبياء محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام! سبحانك اللهم! ضحكت مثلما لم أضحك طول حياتي، وتذكرت المثل: «اللي يعيش ياما يشوف» (مذكرات مصطفى النحاس ، منشورات العصور الجديدة، القاهرة 2000، ج 1، ص 243 - 244).

وإذا كانت السلطات البريطانية قد شجعت في البداية ترشيح شريف مكة، ثم لم تنظر بعد ذلك بعين السخط إلى ترشيح ملك مصر، فإنّ السلطات الفرنسية، ضماناً منها لنفوذها في العالمين العربي والإسلامي ولهيمنتها على مسلمي مستعمراتها ومحمياتها، قد فكرت بالعمل على إقامة خلافة «مغربية» لمواجهة الخلافة «المشرقية» التي لا مناص من أن تكون واقعة تحت النفوذ البريطاني، سواء أكانت «مصرية» أم «حجازية». وبالفعل، ضغطت شخصيات سياسية فرنسية نافذة، مثل الجنرال ليوتي، المقيم العام في مراكش، ودوفرانس، الوزير الفرنسي في القاهرة، باتجاه إقامة خلافة أفريقية شمالية، سواء أكان شاغلها باي تونس أم سلطان مراكش. ولكن تخوف السلطات الفرنسية من إثارة حفيظة الجزائريين ومن ظهور خلافات بين الزعامات المحلية في أقطار الشمال الإفريقي الثلاثة، وانعكاس أثر ذلك على الجالية المغربية في فرنسا، بالإضافة إلى الرادع الدستوري الذي يؤكد على الصفة العلمانية للدولة الفرنسية، كل ذلك منع الفرنسيين من المضي إلى النهاية بمشروعهم لإقامة خلافة مغربية.

والواقع، وكما يلاحظ جورج قرم في بحثه عن «سياسة الدول العظمى»، فإنّ «التلاعب بالسيكولوجيا الدينية احتل على الدوام حيّزاً كبيراً في لعبة الدول الغربية في الشرق الإسلامي. وعلى الرغم من تقدم العلمانية الأوروبية منذ الثورة الفرنسية، فإنّ تسابق الدول المسيحية الكبرى للهيمنة على البلدان المسلمة قد استند على الدوام إلى إيديولوجيات وتصوّرات قائمة في أساسها على المقولات الدينية». وعلى هذا النحو، تحوّلت مؤسسة الخلافة إلى «أداة ممتازة للرقابة السياسية والاجتماعية» على العالم الإسلامي. وليس من قبيل الصدفة، من وجهة النظر هذه، أن تكون «أصول الخلافة العثمانية» راجعة هي نفسها، كما يقول جيل فنشتاين في بحثه الذي يحمل هذا العنوان، إلى «سياسات الدول العظمى». وبالفعل، إن إحياء لقب الخليفة نفسه لم يكن من صنع السلاطين العثمانيين بقدر ما كان أولاً من صنع مصالح الدول الغربية وتدخلاتها. فقد كان لقب

الخليفة سحب من التداول منذ أن قضى التتار على الإمبراطورية العباسية وقتل هولاكو آخر خلفاء بني عباس. وخلافاً للأسطورة التي أشيعت فيما بعد، فإنّ سلاطين بني عثمان لم يحملوا قط لقب خليفة، وكان فقهاء مصر والشام يراسلونهم باسم «سلاطين الروم». وأول إشارة في وثيقة رسمية إلى «خلافة» العثمانيين وردت في اتفاقية كوشوك كايناركا التي كرست في عام 1774 انتصار جيوش كاترين الثانية، قيصرة روسيا، على الأتراك. فقد ميزت المعاهدة بين السلطة «الزمنية» والسلطة «الروحية» للسلطان العثماني، وأقرت له بصفته «الروحية» بحق الرعاية على تتار القرم المسلمين. ولم يكن ذلك بلا مقابل: فبالموازاة انتزعت كاترين الثانية لنفسها حق ممارسة الرعاية «الروحية» على المسيحيين الأرثوذكسيين من سكان الإمبراطورية العثمانية. وأياً ما يكن من أمر، فإنّ أول سلطان عثماني عاد يلقب نفسه رسمياً باسم «الخليفة» كان عبد الحميد الثاني (1876-1909) الذي سمى نفسه «الخليفة الأعلى للإسلام» و«حامي الديانة الإسلامية» ودفع بسخاء للوجهاء العرب والصحافيين والفقهاء ومشايخ الطرق لتغذية فكرة وحدة أمة الإسلام تحت زعامته ولتلاوة خطبة الجمعة باسمه في منابر المساجد. وتوكيداً منه لمشروعية خلافته أمر مؤرخي البلاط باعتماد رواية رسمية - يعود تاريخ وضعها الفعلي إلى أواخر القرن الثامن عشر وإلى قلم دبلوماسي أرمني الأصل من رعايا السلطنة يدعى أغناطيوس مراد جحا - مفادها أنه عندما هزم «يفوز» الملقب بسليم الأول قوات قانصوه الغوري في معركة مرج دابق عام 1516، كان في عداد الأسرى المتوكل على الله الثالث، سليل الخلفاء العباسيين الذين كانوا التجأوا إلى بلاط المماليك في القاهرة منذ سقوط بغداد في أيدي التتار عام 1258. وقد نقل المتوكل على الله إلى دمشق أولاً، ثم إلى القاهرة بعد سقوط مصر بيد يفوز، وأخيراً إلى القسطنطينية نفسها برفقة 1800 منفي من العلماء والتجار والصناع. وهناك، في العاصمة العثمانية، في كنيسة آيا صوفيا التي حُولت إلى جامع، تنازل المتوكل، على ما تقول الرواية، عن حقوق الخلافة وسلطاتها لسليم وذريته. ومع أن بريطانيا، كبرى الإمبراطوريات الكولونيالية في القرن التاسع عشر، أبدت في أول الأمر تأييداً للعب السلاطين العثمانيين دوراً إسلامياً كونياً وحاولت توظيف نفوذهم في تهدئة مشاعر المسلمين من سكان مستعمراتها، ولا سيما في الهند، إلاّ أن تحالف تركيا العثمانية مع الألمان ودخولها الحرب العالمية الأولى إلى جانبهم وإصدارها، على لسان شيخ الإسلام الأكبر، فتوى تدعو إلى الجهاد ضد الحلفاء، حملها على الدخول في حرب مكشوفة مع الخلافة العثمانية وعلى الدعوة لإبدالها بخلافة حجازية يتوافر فيها شرط «القرشية». وهذا بدوره ما جعل فرنسا، منافسة انكلترا، تنظر بعين الحذر إلى محاولة إبدال الخلافة أو إلغائها وتبدي تعاطفها مع آخر خلفاء بني عثمان، عبد المجيد الثاني الذي كان، على حد تعبير الجنرال موريس بيليه، المفوض السامي الفرنسي في الآستانة، «فرانكوفونياً» و«فرانكوفوفيلياً» معاً[143].

143. أي ناطقاً بالفرنسية ومحباً لفرنسا معاً.

وثنية النص الأول

أ - غارودي وتديين الماركسية

«إننا نعيش واحدة من أقسى الحروب الدينية بإطلاق. لا بين الكاثوليك والبروتستانت، ولا بين المسلمين والمسيحيين، ولكن بين هؤلاء جميعاً وبين ذلك الدين الذي لا يجرؤ أن يقول اسمه والذي يتحكم اليوم بجميع الروابط الاجتماعية كما بجميع العلاقات الدولية: واحدية السوق الحاضنة لجميع الوثنيات.

«فعصرنا ليس ملحداً: بل مشرك. فواحدية السوق تولِّد عبادة أصنام شتى: صنم المال، وصنم السلطة، وصنم القوميات، وصنم الوثنيات.

«وضد هذه الواحدية، ذات القدرة الكلية اليوم، فإنّ المهمة الأعجل التي تفرض نفسها هي تجميع أولئك الذين لا يزال للحياة عندهم معنى، والذين يعون أنهم مسؤولون شخصياً عن اكتشاف هذا المعنى وتحقيقه».

إنّ من يتكلم هكذا هو بطبيعة الحال روجيه غارودي، «الفيلسوف» الذي يبلغ من العمر اليوم تسعين سنة قضى نصفها الأول في الحزب الشيوعي، وربعها الأخير متقلباً ما بين الصوفية والمسيحية والإسلام، قبل أن ينتهي، عقب سقوط الاتحاد السوفياتي، إلى اعتناق الماركسية من جديد، ولكن هذه المرة من موقع «ديني»، لا من موقع «طبقي».

ورغم أن غارودي يمارس عن عمد على ما يبدو تكتيك الخلط في المفاهيم بحديثه عن واحدية إله السوق Monotheisme du marché وعن «حرب دينية» لا يلبث القارئ المُستفزة أعصابه أن يكتشف أنها لا تعدو أن تكون أكثر من صورة مجازية، رغم ذلك فإننا لا نستطيع تحديد موقف غارودي «النظري» الجديد ما لم نعتمد بدورنا مفهوماً متفارقاً ومتناقضاً مثل «الماركسية الدينية».

وأما أن غارودي يعاود في كتابه الجديد اكتشاف فضائل الماركسية، فهذا ما يقطع به الفصل الذي يعقده تحت عنوان: «هل مات ماركس؟»[144].

144. روجيه غاوردي: نحو حرب دينية؟ Vers une guerre de religion? ، منشورات براور، باريس 1995.

فماركس لم يمت، وما كان له - وهو الذي له في نظر غارودي قامة نبي - أن يموت. وأسطورة موته إنما يروِّجها السادة الجدد لفوضى العالم المعاصر ممن يريدون أن يوحوا، من خلال تعبئة إعلامية منقطعة النظير، أنّ انفجار الاتحاد السوفياتي يعني نهاية الماركسية. فالانفجار السوفياتي، الذي أحيا الرأسمالية، لم يقتل في الواقع سوى كاريكاتور الماركسية وانحطاط الماركسية. فالماركسية «فلسفة عمل» و«فلسفة ثورة»، وبوصفها كذلك فإنها لا يمكن أن تموت ما لم يوضع حد لاستلاب العمل، وما لم تقم «الثورة» ، بألف ولام التعريف، التي تقيم على الأرض «ملكوت الإنسان» و«ملكوت الله» معاً.

وتعزيزاً لدعواه بأن «ما مات في الاتحاد السوفياتي ليس الماركسية، بل كاريكاتورها المأساوي»، فإنّ غارودي لا يتردد في أن يقرأ كل تاريخ الاتحاد السوفياتي على أنه تاريخ انحراف وتغليط وخيانة. وأول انحراف أن البلاشفة أرادوا الاشتراكية لاهوتاً بدون الله، مع أنّ ماركس نفسه - الذي

زُوِّر على لسانه مقصده الحقيقي من قولته بأنّ «الدين أفيون الشعوب» - عرَّف الدين بأنه «تعبير عن البؤس الإنساني واحتجاج على هذا البؤس في آن معاً». وثاني انحراف أنّ البلاشفة خلطوا بين «التشريك» و«التدويل»[145]، وهذا مع أنّ ماركس نفسه كان يسخر من أولئك الذين يرون في الاشتراكية مجرد «تأميم». وثالث انحراف أنّ البلاشفة خلطوا بين التخطيط والتسيير، مع أنّ لينين هو من عرَّف الاشتراكية بأنها «خلق شبكة من التعاونيات المسيّرة ذاتياً». ورابع انحراف، و«أكبر أخطاء الأحزاب الشيوعية على الإطلاق»، أنها أخذت بالنموذج التنظيمي الذي اقترحه لينين تحت اسم «المركزية الديموقراطية» في كراسته «ما العمل؟» . فما تناساه البلاشفة أن التنظيم الحزبي من النمط العسكري الذي اقترحه لينين عام 1903 إنما كان برسم العمل السري وفي مواجهة القمع القيصري. أما تطبيق «شيوعية الحرب» هذه داخل الحزب في زمن السلم، فما كان له أن يفضي إلا إلى الانحطاط والكارثة (بديهي أن غارودي إذ يذكِّر بنسيان «التلاميذ» ينسى أن يقول لنا لماذا بقي «المعلم» نفسه - أي لينين - ناسياً إلى يوم وفاته؟).

145. بمعنى الدَوْلَنة Etatisation.

خلاصة القول أن غارودي - وهذا هو الوجه الديني الأول لماركسيته - يتعامل مع نصوص الآباء المؤسسين كما يتعامل اللاهوتيون مع النص الديني. فلا المؤسس الأول (ماركس) ولا المؤسس الثاني (لينين) يمكن أن يكونا قد أخطآ. وإنما الخطأ، كل الخطأ، في اجتهاد التلاميذ الذين أساؤوا التفسير. وكما أن النص عند اللاهوتيين مطلق وعابر للتاريخ ويصلح لكل مكان وزمان، باجتهاد أو بغير اجتهاد، كذلك فإنّ الحلول التي اقترحها ماركس - ولا سيما ماركس الشاب - تظل سارية المفعول حتى بعد قرن ونصف قرن من صياغتها، وهذا رغم أنّ إيقاع التطور والتغير في المئة والخمسين سنة الأخيرة كان من أسرع ما عرفته البشرية في تاريخها قط. بل إنّ غارودي لا يحجم عن أن يصوغ قانوناً عكسياً: فكلما تسارعت وتائر التغير ازدادت الحاجة إلى ماركس، لأن الماركسية هي في الأصل فلسفة الأفق العريض وصحّتها لا تثبت إلا على المدى الطويل. وربما كان خطأ البلاشفة أصلاً أنهم حاولوا استعجال التاريخ. فالاشتراكية لا يمكن أن «تولد إلاّ من تطور عضوي لتناقضات الرأسمالية». أما محاولة تجاوز رأسمالية ناقصة النمو مثل رأسمالية روسيا عام 1927 فما كان لها إلا أن تتأدى إلى ولادة «نظام إكراه واستبداد». وماركس «قد صاغ قوانين النمو الأمثل للرأسمالية الأكثر تقدماً في عصره: الرأسمالية الانكليزية». ولكن التلاميذ - دوماً التلاميذ! - هم الذين شاءوا أو شاءت لهم «دوغمائيتهم» أن يجعلوا من «ذلك القانون الوصفي لتطور الرأسمالية الانكليزية في القرن التاسع عشر قانوناً معيارياً لتطور الاشتراكية الروسية في القرن العشرين». وكان هذا «خطأ قاتلاً» من جانبهم لأنهم، على هذا النحو، ما عادوا «يفكرون بالاشتراكية انطلاقاً من غاياتها»، بل أعطوا «الأولوية المطلقة للصناعة الثقيلة، فأعادوا إنتاج لاإنسانية التصنيع الرأسمالي في انكلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر».

المهم أنّ الشيوعية، كما صاغها ماركس في «مخطوطات 1844» ، تبقى هي الوعد بنهاية استلاب العمل والإنسان من خلال «إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج»، وهي الأمل في «تملك الإنسان لماهيته الإنسانية» من خلال إلغاء وثنية المال والبضاعة. وكل ما حدث في تاريخ الاشتراكية الفعلية لا يعدو أن يكون لغواً لا يعتدّ به، لأن الانحراف يطال الشرح لا النص، الحاشية لا المتن. وكل ما تحتاجه البشرية كيلا تقع في الخطأ الذي وقع فيه جميع التلاميذ الشراح بلا استثناء هو أن تعود إلى النص في نقائه الأول، وعندئذ تجد أنّ الدواء لجميع أدوائها منصوص عليه منذ

البدء الأول، أو على كل حال منذ «مخطوطات 1844» التي ما نشرت أصلاً إلاّ بعد قرن من وفاة كاتبها.
ولكن المضمون الديني لماركسية غارودي المعاود اكتشافها لا يقف عند حدود وثنية النص الأول هذه. فغارودي يعلم أن «الرسالة التاريخية» للنبوة الماركسية تحتاج إلى «بروليتاريا» تأخذها على عاتقها وتكون لها أداة تحقيقها. والحال أن غارودي يعي أن البروليتاريا، بالمعنى الطبقي الصناعي التقليدي، هي اليوم، وبحكم الثورة التكنولوجية، في سبيلها إلى الأفول. ثم إنّ البروليتاريا التي أنتجتها الحضارة الغربية «المادية»، باتت تحمل في دمها بالذات لوثة هذه الحضارة، وما عادت - وقد ارتشت من فتات المائدة الاستعمارية - أهلاً لأداء أية رسالة. من هنا فإنّ مؤلف «نحو حرب دينية» يبحث عن بروليتاريا بديلة، ويجدها لدى أتباع الديانات التوحيدية وفي صفوف جميع الذين ما زالوا أغنياء بـ «ثروة المعنى». ولكن الأديان نفسها بحاجة، قبل توظيفها في أي مشروع ثوري، إلى «ثورة» تعيد إليها، هي أيضاً، نقاءها الأول. فالأديان قد تحولت إلى مؤسسات، وصار اللاهوت الذي تفرزه كما يقول غارودي «لاهوت سيطرة». وهذا يصدق على اليهودية التي باعت، منذ ألفي سنة، رب الهيكل بتجارة الهيكل. كما يصدق على المسيحية التي كفّت، منذ أيام القديس بولس، عن أن تكون دين الفقراء والمستضعفين لتصير كنيسة للسلطة. ويوجه غارودي مثل هذا اللوم إلى الأمويين الذين حرفوا الإسلام، بعد سنوات قلائل من موت الرسول، عن رسالته، ونقلوه من أرض تجربة الورع في مكة والمدينة ليوظفوه في خدمة أغراضهم في السلطة والثروة في دمشق.
وهكذا ينكر غارودي على الأديان، تماماً كما يفعل ماركس، بُعدها التاريخي. فكل ما حدث في تاريخ الإسلام والمسيحية واليهودية «انحراف» لا يعتدّ به. وبالرجوع «الثوري» إلى النقاء الأول يمكن أن يلتقي ماركس والمسيح وأن ترى النور، على الطريقة الأميركية اللاتينية، «كنيسة ماركسية» تفرز، بدلاً من السيطرة، «لاهوت التحرر».
ومن هنا أصلاً حُلْمُ غارودي بأن يلعب بالنسبة إلى المجتمعات الغربية الدور الذي لعبه الأسقف البرازيلي دون هلدر كامارا بالنسبة إلى الكنيسة الأميركية اللاتينية. وهما على كل حال صديقان، وقد عقدا منذ أكثر من ربع قرن ميثاقاً. ففي 29 أيار/مايو 1967 تعاهدا على «أن يعيد أولهما تأسيس البُعد الديني في الاشتراكية، وأن يعيد ثانيهما اكتشاف البعد التحرري الذي تفتحه المسيحية». وهما على هذا العهد لا يزالان مقيمين. أو هذا على الأقل ما يؤكده ليوناردو بوف - وهو من رواد لاهوت التحرر في البرازيل - في مقدمته لكتاب «نحو حرب دينية؟» .
ومن هنا أيضاً - ربما - لهجة النبوة التي يصعب تقبّلها سواء على القارئ العقلاني أو القارئ المتدين الذي يتمسك بعقيدة «ختام النبوات». واصطناع هذه اللهجة هو الذي أملى على غارودي على ما يبدو أن يندّد بما تبشر به حضارة الغرب «المادية» من «سعادة السوبرماركت»، علماً بأنّ هذه السعادة التي يتعالى عليها بسهولة هي عينها التي يحلم مليارات المحرومين في العالم الثالث بأن يذوقوا طعمها. واصطناع تلك اللهجة عينها هو ما جعل غارودي لا يجد من ردّ آخر على الرئيس الأميركي السابق جورج بوش، الذي عبّر عن أمله في أن تقوم ذات يوم سوق موحّدة من ألاسكا إلى إفريقيا، سوى التساؤل: «هل نترك البشرية تصلب على مثل هذا الصليب الذهبي؟».
وقد يكون من حق غارودي كمفكر أن يخلط في أساليب الخطاب كما يخلط في المفاهيم. ولكن من حق القراء في هذه الحال ألا يتابعوه. وشخصياً لا أكتم أنني واحد من هؤلاء القراء. فعندما يحتج غارودي على «منطق النموّ» في الحضارة الحديثة لأنها لا تكتفي بتلبية حاجات الإنسان، بل تخترع حاجات جديدة، فإنه يصعب تبيُّن موضع احتجاجه. فالإنسان ليس محض كائن طبيعي ليكتفي بتلبية

حاجاته. وعبقرية الإنسان، بل روحيته كما قد يحلو لغارودي أن يقول، إنما تكمن في قدرته على إغناء نفسه بتنويع حاجاته وتنويع أشكال تلبيتها. وذلك هو أصلاً معنى الحضارة. والحضارة هي من اختراع الإنسان وحده دون سائر كائنات الطبيعة.

ب ـ رد على رد من منطلق نقد الذات

ليس الرد على الرد مما تهواه نفسي، وما ذلك ترفعاً أو اعتداداً، بل على وجه التحديد لأنه يضطرني إلى أن أستخدم في الخطاب ضميراً، لا أحبه كثيراً، هو ضمير الأنا.

ولكن ما دمت سأضطر في ردي هذا على رد الزميل فاضل السلطاني[146] إلى الكلام بالإحالة إلى نفسي، فلأنتهز الفرصة لأصفّي أيضاً بعض حسابي مع نفسي.

146. أنظر دفاعه عن روجيه غارودي ونقده لما كتبته عن كتابه نحو حرب دينية في «الحياة»، 21 نيسان/أبريل 1995.

ذلك أنني كنت أنا أيضاً، كما يعلم الزميل، في يوم من الأيام ماركسياً.
ومعنى ذلك أنني أفهم تماماً كل ما قاله الزميل وكل ما أراد أن يقوله أيضاً.
ولأبادر حالاً إلى طمأنته: فلو أنني كنت لا أزال مثله ماركسياً، بطبعة أو بأخرى من طبعات الماركسية ـ لا يهم ـ لكنت رددت على نفسي بنفس ردّه، أو في أبعد الأحوال بشبه رده.
ولكن أليس هذا معناه تحديداً أننا عندما نكون ماركسيين لا نفكر، بل تنوب الماركسية نفسها عندنا مناب التفكير، مثلها مثل النص المقدس بالنسبة إلى اللاهوتي؟
فكل ما قاله الزميل كان يمكن أن يقوله أي ماركسي آخر أصاب مثله حظاً من الانفتاح.
وهذا الإلغاء للفكر الشخصي هو هو الأيديولوجيا.
وشخصياً لم أنفض عن نفسي نير الماركسية إلاّ عندما اكتشفت أنها هي الأخرى أيديولوجيا.
وتعريف الأيديولوجيا عندي أنها حجاب حاجز بين الوعي والواقع.
بل أكثر من ذلك: فلقد بلغ من هوسي بتعميق ثقافتي الماركسية من خلال الانفتاح على جميع هرطقاتها ـ فضلاً عن عقيدتها القويمة ـ أن تشريح الجسم النظري للماركسية بات ينوب لي مناب تشريح الواقع نفسه.
ولأعترف للزميل أنني ما زلت أنوء حتى الآن تحت وطأة الشعور بالخطيئة التي ارتكبتها، من خلال ماركسيتي، بحق الواقع.
ولأعترف له أيضاً بأنّ فكري «الشخصي» ما عاد إلى الاشتغال كما عاد يوم أعدت اكتشاف مقولة الواقع.
وأنا لا أنكر أنّ الماركسية قامت لي في يوم من الأيام مقام المصباح لإنارة الواقع وقراءة نصه.
ولكن لا يغيب عن الزميل أنّ هذا المصباح لا يضيء ـ سواء في حالة الصراطية أو في حالة الهرطقة ـ إلا إذا حبس المرء نفسه قبل ذلك في تلك «الغرفة السوداء» التي هي الأيديولوجيا الماركسية.
ولأقلها بصراحة للزميل: إن مصباح الماركسية باهر في الغرفة السوداء، ولكن ما أبهته عندما يخرج المرء إلى النور.
ولا أكتم الزميل أنّ سعادتي بامتلاك المصباح كانت عظيمة، ولكن أعظم منها فرحتي عندما خرجت إلى النور.

فمن قبلُ ما كنت أقرأ - والقراءة هي هوايتي الكبرى - إلا «مع» أو «ضد»، ومن بعدُ صرت أقرأ بعيداً عن همّ «المع» أو «الضد».

من قبل كنت أقرأ لأحكم، ومن بعد صرت أقرأ لأعرف.

من قبل كنت أردّ كل ما أقرأه إلى ما أعرفه، ومن بعد صرت أنطلق مع كل ما أقرؤه نحو ما لا أعرفه.

ماركس نفسه، عندما يقيَّض لي أن أقرأ نصاً له، ما عاد ماركسياً.

ابتعد شبحه واقترب شخصه.

عاد محض مفكر كمئات غيره من المفكرين، وكفّ عن أن يكون نبي الاشتراكية المفرد ونسيج وحده.

وكمفكر، مساوٍ غيره من المفكرين في تاريخ البشرية، خسر ماركس المكانة السامية التي أنزله «التلاميذ» فيها. ولكنه ربح بالمقابل مكانة «المفكر»، بل «الفليسوف»، التي كان التلاميذ إياهم قد جرّدوه منها.

وتلك هي تحديداً نقطة خلافي مع الزميل في تقييم كتابات غارودي.

فغارودي لم يكن في يوم من الأيام فيلسوفاً لأنه لم يفكر قط على مستوى المقدمات.

وغارودي لم يكن إلاّ فيما ندر مفكراً لأنه لم يفكر إلاّ فيما ندر على مستوى الوقائع.

ولكن غارودي كان على الدوام أيديولوجياً لأنه فكر على الدوام - ولا يزال - على مستوى النتائج والاستنتاجات.

ونظراً إلى حاجة غارودي إلى «نص مقدس» يقوم له مقام المقدمة الكبرى، فإنّ غارودي لم يكفّ في الحقيقة في يوم من الأيام عن أن يكون لاهوتياً.

ولقاء الأيديولوجي واللاهوتي فيه هو الذي جعله يكتشف في جلده - على حد تعبيره بالذات - المسيحي الذي ما كفَّ عن أن يكونه طوال مرحلته الماركسية الصراطية التي دامت أربعين سنة.

وقد أفتح هنا قوسين لأستثني، من هذا الحكم «القاسي» على غارودي، ناقد الفن أو الفيلسوف الجمالي الذي فيه.

فأجمل كتبه على الإطلاق - أنا أسلم بذلك للزميل - يظل «واقعية بلا ضفاف» . ولكن كذلك «لنرقص حياتنا» .

ولكن أليس ذلك تحديداً لأن الفن، أو البُعد الجمالي عموماً، يشغل من الوجود المساحة المنيرة الأشد استعصاء على الإدخال إلى غرفة الماركسية السوداء؟

وباستثناء تلك المحاولات الفاشلة لأدلجة الفن والتي أخذت في التنظير الماركسي شكل مواجهة مصطنعة بين «الفن للفن» و«الفن للحياة»،ألا يضطر ناقد الفن حتى ولو كان ماركسياً، بحكم الطبيعة الجمالية الخاصة للحقل المعرفي الذي يتعامل معه، إلى أن يكفّ - ولو للحظة - عن أن يكون أيديولوجياً ليصير مفكراً؟

فبدون تفكير شخصي، بدون انفتاح بكل مسامّ الجسم وخلايا الدماغ على العمل الفني، بعيداً عن مخططات ومقولات التحليل الطبقي الجاهز الذي تقدمه الأيديولوجيا الماركسية، لا يمكن للعمل الفني أن يضيء بضوئه الخاص.

ومعجزة الفن - ليسمح لي الزميل بهذه الكلمة - تكمن في هذه الإضاءة من معين الذات حتى ولو أُطفئت جميع المصابيح.

وعلى هذا النحو نجا شعر عمر بن أبي ربيعة وأبي النواس من تزمت المتزمتين في حضارتنا العربية الإسلامية.
وعلى هذا النحو أيضاً وقفت محاكم التفتيش في الحضارة المسيحية اللاتينية عاجزة عن تغطية عري الأجسام العارية في لوحات فناني عصر النهضة.
ولكن ـ حذراً من الاستطراد ـ يكفينا أن نكرر القول بأنّ كتابات غارودي الجمالية هي الاستثناء لا القاعدة.
والقاعدة في الماركسية، كما في كل أيديولوجيا، هي إلغاء التفكير الشخصي.
ولسنا بحاجة إلى تقديم أي إثبات للزميل هنا. فهو يغنينا عن مؤونة ذلك من خلال ما يقوله في نص رده. فبالحرف الواحد يقول:
«ولم يقصد ماركس حين استخدم كلمة «الدكتاتورية» المعنى الذي نفهمه الآن من هذه الكلمة. كان يعني أن يكون فكر الطبقة العاملة هو الفكر السائد».
إنّ هذه الجملة، على بساطتها، تقبل الطعن مثنى وثلاث ورباع.
فليس صحيحاً أولاً ما يذهب إليه الزميل من أن معنى الدكتاتورية عند ماركس لم يكن تسويد طبقة على طبقة، بل تسويد فكر طبقة على فكر طبقة أخرى. فمثل هذا التأويل الفكري للدكتاتورية هو تأويل مثالي. والماركسية كما يعلم الزميل تربأ بنفسها عن أن تكون مثالية.
وهل يتصور الزميل ثانياً أنّ تأويله الفكري للدكتاتورية من شأنه تخفيف وقع هذا المفهوم بما يوائم الحساسية الديمقراطية لنهاية القرن العشرين هذه؟ فدكتاتورية طبقة على طبقة تظل في التحليل الأخير نسبية ولا تتعدى المجال السياسي والاقتصادي. أما الدكتاتورية الفكرية لطبقة بعينها فتنزع، بحكم طبيعة الفكر بالذات، إلى أن تكون كلية ومطلقة. واستعباد الفكر هو شر أنواع الاستعباد، ولا سيما في عصرنا الراهن الذي أصاب فيه الإنسان حظاً من التطور والرهافة، وهو الذي ما كان ينفر في الأزمنة القديمة حتى من فكرة الاستعباد الجسماني بالنظر إلى ما كان فطر عليه في حينه من غلظة.
وهل يعتقد الزميل ثالثاً أنّ للطبقة العاملة «فكراً» حتى يُطالب بتسويده؟ فأقصى ما يمكن أن يكون للطبقة العاملة، كجسم جماعي، هو «رأي»، «تصور عام». أما الفكر فهو وقف كملَكَة على الفرد. ولقد كان على البشرية أن تقطع أشواطاً عدة من التحضر والتطور قبل أن تصل إلى مرتبة التفكير الشخصي. والحديث عن «فكر الطبقة العاملة» إنما يعني في هذه الحالة تنصيب الطبقة العاملة من جديد في «قبيلة».
وهل يغيب عن الزميل رابعاً أنّ كبار «مفكري الطبقة العاملة»، من سان سيمون إلى ماركس إلى انجلز إلى باكونين إلى لينين إلى تروتسكي، ما كانوا قط عمالاً، بل كانوا كلهم بلا استثناء «بورجوازيين» و«أنصاف أرستقراطيين»؟ وهل ثمة مناص في هذه الحالة من الاستنتاج أنّ فكر الطبقة العاملة المزعوم هو فكر مسقط على الطبقة العاملة ومنسوب إليها، أو حتى مدخول عليها من خارجها؟
ولنطرح على الزميل سؤالاً أخيراً: هل ثمة لا يزال للطبقة العاملة نفسها من وجود؟
لا شك أنّ الطبقة العاملة، بالمعنى الماركسي للكلمة، كانت إفرازاً سوسيولوجياً باهراً من إفرازات الحداثة الصناعية. ولكن نظراً إلى أنّ قانون الحداثة هو التطور الدائم، فإنّ الطبقة العاملة إياها هي اليوم قيد تآكل وانقراض بحكم ثورة الحداثة الدائمة. واليوم لم تعد الطبقة العاملة الصناعية تشكل

سوى 22% من جملة طبقة الأجراء في أوروبا الغربية. وهذه النسبة لا تني في هبوط مستمر طرداً مع تطور حركة التأليل والأتمتة وتحول الثورة الصناعية إلى ثورة سيبرنيطيقية.

زد على ذلك أنّ البقية الباقية من الطبقة العاملة هي اليوم قيد التحول إلى طبقة محافظة. فبعكس تلك البروليتاريا التي كان ماركس تصورها واقفة على رأس التقدم التكنولوجي، فإنّ هذا التقدم التكنولوجي عينه يصطدم، أكثر ما يصطدم اليوم، بمقاومة الطبقة العاملة التي ينزع سوسيولوجياً إلى إلغائها. وهذا السلوك المحافظ للطبقة العاملة، فضلاً عن تحولها سوسيولوجياً إلى أقلية في المجتمع، يلغي كل الحيثيات التي بنت عليها الماركسية الكلاسيكية تصورها عن الرسالة التاريخية للبروليتاريا - هذا إذا كان لا يزال ثمة مجال للكلام عن أية رسالة تاريخية للبروليتاريا أو لأية تشكيلة جماعية مماثلة.

أما مطالبة الزميل - في أعقاب غارودي - بتوسيع مفهوم البروليتاريا ليشمل «لا شغيلة اليد فقط، وإنما شغيلة الفكر أيضاً من خريجي جامعات وأطباء ومهندسين، الخ»، فهي مثال ناجز - ليسمح لنا الزميل بالتعبير - للمعاندة الأيديولوجية. فما يميز المفاهيم العلمية عن المفاهيم الأيديولوجية أنّ الأولى تنزع إلى إلغاء نفسها بنفسها متى فارقها الواقع وكفّت عن أن تكون مطابقة - بحكم ثباتها - لحركة انسيابه وتحوله المستمر. أما المفاهيم الأيديولوجية فتتشبث بالبقاء، حتى ولو لم تعد مطابقة لأي واقع. ولكن حفاظاً منها على بقية باقية من مصداقيتها، فإنها لا تتردد في أن تحوِّل نفسها إلى غربال لتستطيع أن تمرِّر من خلال ثقوبه كل الظواهر المستجدّة في الواقع. ولولا غربال الأيديولوجيا هذا وقدرته اللامتناهية على استيعاب كل شيء - بدون أن يمسك في النهاية بأي شيء - لما جرؤ غارودي، ولا الزميل في أعقابه، على أدلجة المقولات السوسيولوجية إلى حد «بَلْتَرَة» شغيلة الفكر «من خريجي جامعات وأطباء ومهندسين» بجرة قلم!

إنني أكتب ما أكتبه بدون أن يكون غائباً عني - ليس الزميل بحاجة إلى تذكيري بذلك - أنني كنت أنا أيضاً، في مرحلة أساسية من تطوري الفكري، أحد باعة الأوهام في سوق الأيديولوجيا. ولولا حاجتي هذه - التي لم يتسنَّ لي إشباعها بما فيه الكفاية - إلى نقد الذات، لما تورطت في هذا الرد الذي يتطلب توظيفاً مكثفاً وغير مستحب لضمير المتكلم.

وأنا لا أنكر في نهاية المطاف على الزميل حقه في أن يبقى - بعكسي - ماركسياً.

ولكن ليس من حقه بعد ذلك أن يتعالى على الأيديولوجيا ويغسل يديه منها مؤكداً في ختام رده أن كل وظيفتها هي «أن تسقط قوانينها المجردة على الواقع بدل أن تكتشف قوانينها فيه».

فإن لم تكن الماركسية هي الأيديولوجيا بألف ولام التعريف، فماذا تكون الأيديولوجيا؟

شهادة نصير سابق للالتزام

من مفارقات الثقافة العربية المعاصرة، الخاضعة بقوة لقانون التثاقف، أنها قد تستورد أحياناً المفاهيم، وحتى الشعارات، قبل أن تكون المكتبة العربية قد استوعبت - عن طريق الترجمة - الكتب الأمهات التي صيغت فيها تلك المفاهيم.

هذا ما حدث لفكرة الالتزام التي استطاعت أن تفرض نفسها بمنتهى القوة في الساحة الثقافية العربية ابتداء من أواسط الخمسينات، بفضل تبني مجلة «الآداب» البيروتية لها، قبل أن يكون المنبع الرئيسي لهذه الفكرة، وهو كتاب سارتر «ما الأدب؟» ، قد أخذ طريقه إلى النشر بالعربية.

فكرة الالتزام قد ولدت من البداية إذن بنوع من عملية قيصرية. فالجنين قد رأى النور بضرب من حمل كاذب، وبدون نماء عضوي في رحم الثقافة العربية.

وبدون أن أدعي أنني كنت واعياً بهذه المفارقة، فقد كان أول حلم ثقافي حلمته هو أن أنقل إلى العربية النص الأصلي الحامل لفكرة الالتزام بحيث تخرج هذه الفكرة من ضبابيتها وتتأصل في سياقها الطبيعي وتفرض نفسها لا بقوة العدوى والشعار السريع الاهتلاك، بل بقوة منطقها الذاتي.

وهكذا انصرفت في أواخر الخمسينات، وأنا في السنة الجامعية الأولى أو الثانية، إلى ترجمة نص سارتر الكامل.

وبما أنّ فكرة الالتزام كانت تسري في الجو الثقافي العربي سريان النار في الهشيم، فإنه لم يصعب عليّ أن أجد للحال ناشراً. وكان هو زهير بعلبكي، صاحب المكتب التجاري للنشر، الذي دفع لي مكافأة زهيدة - «رمزية» كما يقال اليوم - مقابل تنازلي عن حقوق الترجمة.

ولن أقول - رغم ذلك - فرحي عندما وجدت بين يديّ النسخة المطبوعة لأول كتاب أترجمه في حياتي. ولكن هذه الفرصة سرعان ما تكدرت. فأحد أساتذتي في الجامعة أخضع الكتاب لقراءة نقدية وصارحني بأنه قد وجد فيه عدة أخطاء في الترجمة بدءاً بالعنوان نفسه. فقد كان الكتاب قد صدر تحت عنوان «ما هو الأدب؟» ، وكانت ملاحظة أستاذي - وهي صائبة - أنّ هذه الصيغة لا تصح عربياً إلاّ في حال حذف علامة الاستفهام. أما في حال الإبقاء عليها، فعندئذ يتوجب أن يقال:«ما الأدب؟» وليس «ما هو الأدب؟».

ملاحظات أستاذي أشعلت نوعاً من «حرقة» في قلبي. فكيف السبيل إلى ستر عار تلك الأخطاء - ولعلها لم تكن خطيرة إلى هذا الحد! - بعد أن بات النص مطبوعاً وفي متناول جميع القراء؟ ولكن عزائي أن ما من أحد ممن علّقوا في الصحافة الأدبية على الكتاب أشار إلى أية أخطاء في الترجمة، ولا حتى إلى الخطأ النحوي في العنوان.

في أثناء ذلك كانت صلتي بدار الآداب وبمجلتها وبصاحبها قد بدأت تتوطد، وكنت أنجزت لحسابها ترجمة رواية «المثقفون» لسيمون دي بوفوار، التي كانت في حينه في نظري - ولعلها لا زالت إلى اليوم - آية من آيات الأدب الملتزم. وفي أثناء ذلك أيضاً كان اسم سارتر قد غدا ألمع اسم في الثقافة العربية، وكانت كتبه تباع كالخبز. وهنا أيضاً لا أكتم القارئ فرحتي عندما عرض سهيل ادريس أن أعيد ترجمة «ما الأدب؟» كجزء أول من مشروع متكامل لترجمة جميع « مواقف » سارتر بمجلداتها السبعة. ومع أن تعويض الترجمة لم يكن - كما قد يظن القارئ - مرتفعاً(ليرتان لبنانيتان، أي ما يعادل دولاراً في حينه، للصفحة الواحدة)، فقد أقدمت على عملية إعادة الترجمة

بسعادة: فها هي الفرصة تسنح لكي أصحح أخطائي. وعلى هذه النحو صدرت في مطلع الستينات طبعة جديدة لكتاب سارتر، ولكن هذه المرة تحت عنوان «الأدب الملتزم» بدلاً من «ما الأدب؟»، علماً بأن ذلك العنوان الجديد لا وجود له في النص الأصلي. ثم تعاقب صدور مجلدات «مواقف» السبعة - ودوماً بترجمتي -: «جمهورية الصمت»، «شبح ستالين»، «قضايا الماركسية»، الخ.

هنا لا بد أن أصارح القارئ أنني على حماسي الشديد لسارتر - الذي غدا لي أستاذ فكر لا تعلو على كلمته كلمة - فقد كان فيّ جانب «ميتافيزيقي» لا تلبيه عقلانية سارتر المغالية. ففي الوقت الذي كنت مشغوفاً فيه شغفاً لا يحده حدّ بالنظرية السارترية، ما كنت أتواصل تواصلاً كبيراً مع كتابات سارتر الأدبية والروائية - ربما باستثناء مجموعة « جدار » القصصية. كان عقلي النظري والنقدي في ناحية، وهواي الأدبي في ناحية أخرى. فقد كان أحبّ أنواع الرواية إليّ تلك التي تعرف كيف تنفذ إلى «العالم الآخر» وتكتشف للواقع بعداً ما فوق واقعي، أو «ما ورائي» كما بتنا نقول اليوم. وهكذا كنت مولعاً بأفكار سارتر، ولكنني كنت «مأخوذاً» - وهذه كلمة سارترية طالما عذبني إيجاد مقابل عربي لها - بالعوالم الماورائية للروائي الفرنسي جوليان غرين الذي كان - ولا يزال - مجهولاً للأسف لدى القارئ العربي. وهكذا أقدمت بيني وبين نفسي على ترجمة لؤلؤته «الصوفية»: « المسافر على الأرض ». ولكني لم أجد ناشراً لهذه القصة، وقد انتهى مصير النسخة المخطوطة لترجمتها إلى الضياع بعد أن طال ترحالها - بلا جدوى - بين مكاتب الناشرين في بيروت.

ودوماً ضمن هذا الهيام بالترحال نحو عوالم أخرى لا يقرّ بمشروعيتها العقل العقلاني أقدمت على ترجمة رواية «زوربا» للكاتب اليوناني كازانتزاكي. وقد كان من الممكن أن تعرف مصير «المسافر على الأرض» نفسه. ولكن تدخلت هذه المرة «فرصة سعيدة». فبعد أن نامت النسخة المخطوطة من ترجمة الرواية سنوات في درج الناشر، خرج إلى النور الفيلم الأميركي الشهير الذي لعب فيه دور «زوربا اليوناني» أنطوني كوين. فكانت فرصة ذهبية لنشر الرواية بالعربية، وتعددت في سنوات قلائل طبعاتها حتى وصلت إلى الثماني على ما أعلم، بدون أن يعود عليّ ذلك بأية فائدة «مادية» إذ كنت أتعامل مع الناشر «على المقطوع» دونما اعتبار لعدد النسخ المطبوعة ولا لعدد الطبعات. بل حتى من الناحية «المعنوية» تأذيت، إذ نشرت للرواية في أكثر من عاصمة عربية طبعات مزورة مع إسقاط اسمي كمترجم.

يمكن أن أقول إذن إنه لم يكن هناك من تطابق بين وعيي النظري وحساسيتي الأدبية. فنظرية الأدب الملتزم كانت توجه ذهني في اتجاه واحد، ولكن حساسيتي الأدبية كانت منفتحة المسامّ بالمقابل على اتجاهات متعددة. ولقد عانيت من جراء ذلك شقاء في الوعي. فقد كنت أحب ما أحبه من نصوص الأدب، وتحديداً الرواية، غصباً عن وعيي إذا جاز التعبير. وسأضرب على ذلك مثالاً. فقد أحببت في حينه حباً بالغاً قصص عبد السلام العجيلي القصيرة، مع أنّ أدب هذا القاص كان أبعد ما يكون قابلية للوصف بأنه أدب ملتزم. بل كان هناك، في الساحة الثقافية، من يصف أدبه بأنه «رجعي» أو «لاعقلاني». ولا أقول إنني أحببت أدبه لأنه «رجعي»، ولكن لا أكتم القارئ أنّ ما سحرني في قصصه كونها «لاعقلانية»، وعالمها هو عالم ما وراء الواقع. ولقد كتبت دراسة عنه أسميتها، على ما أذكر «قصص العجيلي بين الرؤية والرؤيا»، ولكنني ترددت في نشر هذه الدراسة لأن دفاعي عن «رؤيوية» العجيلي كان يتنافى والفكرة التي في ذهني عن الالتزام في الأدب. بيد أنّ حبّ الأدب غلب التشنج النظري في خاتمة المطاف، فنشرت الدراسة في كتابي « الأدب من الداخل ». ولعلّ عنوان هذا الكتاب بالذات يُشير إلى ما كنت أعانيه من وعي ممزق. فتوكيدي على «داخلية» الأدب كان بمثابة نفي غير مُعلن لـ «خارجية» الأدب الملتزم. وبالفعل، إنّ الالتزام، بما

يوجده من مسافة «وعيية» بين الكاتب ونصه، يجعل هذا النص «خارجياً» بالضرورة. وأسوأ أنواع الأدب بإطلاق هو ما كان «خارجياً»، لأن النص يكفّ في هذه الحال عن أن يكون نصاً أدبياً ليصير نصاً دعائياً أو تبشيرياً، أي «لا أدبياً». ذلك هو العيب الجوهري أصلاً في نظرية سارتر من الالتزام: فهي نظرية في الكتابة وليست نظرية في الأدب. وهي تعطي كل الثقل للأيديولوجيا التي يصدر عنها أو يخدمها الكاتب، ولا تقيم اعتباراً لاستقلالية اللغة الأدبية في فعل الكتابة، ولا لكونها مقصودة لذاتها لا لغاية أيديولوجية تجاوزها. فعند سارتر أنّ «الكلمات» هي محض وسيلة، مع أنها في فعل الإبداع الأدبي غاية في ذاتها. والأديب لا يكتب ليغيِّر كما افترض سارتر، بل يكتب ليكتب، أي ليخلق بالكلمات عالماً لا وجود له في الواقع، ومحكوماً بغير القوانين التي تحكم عالم الواقع. ولقد خلط سارتر بين دور المثقف ودور الأديب. فالمثقف قد يتفق له أن يكون تقدمياً، يضع كل رهانه على تغيير الواقع، تماماً كما قد يتفق له أن يكون رجعياً أو محافظاً يريد الإبقاء على الواقع القائم أو إحياء واقع مضى. وفي مثل هذه الحال لا يختلف المثقف اختلافاً جوهرياً، على الصعيد الغائي، عن المناضل الحزبي. والالتزام هو نظرية برسم المثقفين التغييريين. ولكنه لا يصلح بحال من الأحوال برنامجاً للإبداع الأدبي. فهو قاتل للإبداع. وهذا ما يقدِّم عليه الدليل الأدب السوفياتي - وقد غدا في معظمه لاغياً اليوم - الذي وجهته منذ منشئه إلى ساعة مماته على مدى قرن بكامله نظرية الالتزام.

وأنا لا أماري في أنني، كمثقف، كنت ولا أزال ملتزماً. ولكني أفلحت، ولحسن الحظ، في أن أتحرر من نظرية الالتزام في كل ما يتعلق بممارستي الكتابية كناقد أدبي، أي كناقد للعمل الإبداعي من حيث هو عمل إبداعي حصراً، تكمن غائيته فيه لا في هدف أيديولوجي مفارق. ففي كل ما كتبته في النقد الأدبي انتصرت للأدب الصميمي ، وأدرت ظهري بإصرار لكل الأدب «المفبرك» برسم غاية سياسية أو أيديولوجية تفارقه.

وبديهي أنه ليس من السهل دوماً الفصل بين المثقف والأديب. فالأديب قد يكون أيضاً ملتزماً، مثله مثل المثقف تماماً، والتزامه لا يخلّ بشرط الإبداع إن كان ينبع من صميمه وإن أعطى التعبير عنه شكلاً صميمياً. ولكن ليس كل أديب مجبراً على أن يكون له التزام المثقف. فللأديب أن يكتب عقله، ولكن له أيضاً أن يكتب جنونه. وأدب الجنون قد لا يقل إبداعاً عن أدب العقل، هذا إن لم يتفوق. فإن الأديب كان بطبعه مجنوناً، وما كان «مسؤولاً» كما افترض داعية الالتزام الكبير - في حينه - رئيف خوري. أو فلنقل إن الكتابة قد تكون فعلاً بديلاً عن الجنون. والجنون فنون كما يُقال. فللعاقل فنه، ولكن للمجنون أيضاً فنه. وفن المجنون قد يكون أكثر عقلانية من فن العاقل، لأنه ينوب له بذاته مناب العقل.

ولا أستطيع أن أختم بدون التنويه بأن المحصلة الختامية لنظرية الالتزام ولتطبيقها في الساحة الثقافية العربية كانت سلبية. فنظرية الالتزام لم تتأدَّ في نهاية المطاف إلاّ إلى تغليب أدب النضال السياسي والاجتماعي، السريع الاهتلاك والشديد التسطيح، على الأدب الصميمي الذي هو أبقى وأعمق. وقد يكون مثال حنا مينه هنا بليغ الدلالة. فهذا الروائي لم «يتعملق» إلاّ عندما كفّ عن أن يكون ملتزماً بالمعنى السياسي والأيديولوجي للكلمة، أو بالأحرى عندما لم يعد له من التزام آخر سوى إطلاق العنان لصميميته.

أضف إلى ذلك أن نظرية الالتزام قد فقدت اليوم مشروعيتها النضالية بالذات. فقد فرضت نظرية الالتزام نفسها في الحقل التداولي للثقافة العربية في أواسط الخمسينات كما تقدم البيان. وفي حينه كانت الأحزاب والحركات السياسية العربية ذات البرامج الأيديولوجية التغييرية لا تزال تحتل مواقعها في خنادق المعارضة. وكانت نظرية الالتزام قابلة للتوظيف في خدمة مقاصدها التغييرية.

ولكن منذ أن تحولت أحزاب المعارضة إلى أحزاب حاكمة صادرَتْ مفهوم الالتزام لصالحها لتمنع نقد الواقع وتغييره بعد أن باتت هي القيّمة عليه. وعلى هذا النحو انعكس رأساً على عقب مفهوم الالتزام: فقد كان مؤداه في الأصل أنّ المثقف حر، فهو بالتالي مسؤول، وصار مؤداه، في ظل التحول السلطوي لأحزاب المعارضة السابقة، أنّ المثقف مسؤول، فهو إذن غير حر. ولهذا أقولها صادقاً: إنّ شعار الالتزام قد جرى عليه قانون التقادم، وخير ما نفعله هو أن نسحبه من التداول.

بين مطلب الفلسفة ومطبّ الأيديولوجيا

كلما طالعت لسمير أمين ـ ولنعترف له بغزارة الإنتاج ـ كتاباً جديداً، وجدتني منساقاً إلى أن أطرح على نفسي أسئلة هي من النوع الكبير.

وبما أن الأسئلة الكبرى هي أسئلة الفلسفة، فلنا أن نستنتج حالاً أن سمير أمين، برغم تخصصه في علم شبه دقيق مثل الاقتصاد السياسي، يرقى في إطلالاته على الأنترولولوجيا الثقافية والتاريخ المقارن للمجتمعات إلى أن يكون فيلسوفاً.

ولكنه، ويا للأسف، فيلسوف يقيد نفسه بقيود الأيديولوجيا، وهي في حالته طبعاً الأيديولوجيا الماركسية.

كتابه الجديد «نقد سيماء العصر»[147] يقدم نموذجاً على هذه المفارقة.

147. La Critique de L'Air du Temps, L'Harmattan, Paris 1997, 140 Pages.

فهو يصدره، بحسبما يؤكد العنوان الفرعي، لمناسبة «الذكرى المئة والخمسين للبيان الشيوعي»، مفتتحاً إياه ـ مع التعديل اللازم ـ بالقولة المشهورة: «منذ قرن ونصف قرن والعالم يسكنه شبح: شبح الشيوعية».

وكما هو واضح من هذا الاستهلال، فإن ما يريد أن يقوله سمير أمين ليس فقط أن «ماركس لم يمت» ـ برغم كثرة النعوات التي بلغت حد التخمة ـ بل كذلك أن «البيان» يبقى أكثر النصوص معاصرة لنا، وأن تحليل ماركس، برغم تقادم قرن ونصف قرن عليه، لا يزال أقرب إلى الواقع المعاصر من كل الخطابات النيوليبرالية التي تعلن بظفر «نهاية التاريخ».

ومع أن «البيان» ليس «نصاً مقدساً» ـ وهذه صفة ترادف عند سمير أمين التحنيط ـ فإن «عبقريته» تكمن في أنه «متقدّم على زمانه» إلى درجة أنه لو أعيدت كتابته اليوم، لما كانت كثرة من فقراته احتاجت إلى أي تعديل.

وإنما من منطلق يقينيات «البيان» هذه يختم سمير أمين مقدمة كتابه الجديد بالتوكيد أنه «لزام على البشرية اليوم أكثر من أي وقت مضى أن تقوم بالاختيار بين أحد بديلين: إما أن تترك منطق الرأسمالية يقودها مع تعاظم هيمنتها إلى نوع من انتحار جماعي، وإما على العكس أن تُحَوِّل إلى واقع مجسَّد الإمكانيات الإنسانية الهائلة التي يحملها معه شبح الشيوعية المسكون به العالم».

وبعبارة أخرى، إن البشرية تجد نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى، وطبقاً لقولة روزا لوكسمبورغ التي سبقت هي الأخرى عصرها بثلاثة أرباع القرن، أمام الخيار الآتي: «إما الاشتراكية وإما الهمجية».

وهنا نقطة خلافية كبرى بيننا وبين سمير أمين. فإن يكن من «همجية» فإنما في محاولة الخروج على الرأسمالية، كما أثبتت ذلك التجربتان التاريخيتان النازية السوفياتية، أو في البقاء خارجها أصلاً كما تثبت ذلك حالة بعض بلدان العالم الثالث التي تدهورت، من جراء امتناع تطورها رأسمالياً، إلى مصاف العالم الرابع أو حبست نفسها في أصولية قروسطية.

فالرأسمالية، شئنا ذلك أم أبينا، هي تشكيلة عصرنا غير القابلة للتجاوز في عصرنا.

ولئن يكن «البيان الشيوعي» ميَّز اشتراكيته «العلمية» عن الاشتراكية الطوباوية التي كانت سائدة قبله بالتوكيد على أن «تطور الصناعة الكبيرة يحفر تحت قدمي البورجوازية الأرض التي أقامت عليها نظامها للإنتاج وللتملك»، وعلى أن مسار التاريخ نحو إلغاء الرأسمالية بات محتوماً نظراً إلى أن «البورجوازية تنجب بنفسها حافرة قبرها» التي هي البروليتاريا، فلنا أن نلاحظ أن هذه الدعوى، التي قدمت «للبيان» أساسه العلمي، هي اليوم قيد انهيار من أساسها.

فما هو قيد إلغاء اليوم ليس الرأسمالية ولا البورجوازية، بل البروليتاريا نفسها. وبدلاً من أن ينسف «تطور الصناعة الكبيرة» أرضية الرأسمالية، فإن تطور الرأسمالية المعاصرة قد أدخلها في بداية «نزع الصناعة الكبيرة» أو ترحيلها نحو بلدان الرأسمالية الفتية. وإن يكن من ثورة تشهدها بلدان الرأسمالية الأم اليوم، فهي ثورة انتقالها إلى مرحلة ما بعد الصناعة، ومن ثم اندثار البروليتاريا نفسها. ولئن يكن «البيان» أضفى على «نبوءته» طابعاً علمياً من خلال صوغ قانون التلازم بين الإنتاج والعمل، فإن الرأسمالية المعاصرة، خلافاً لرأسمالية أيام ماركس، تقدم مشهداً غريباً للطلاق بين الإنتاج والعمل. فللمرّة الأولى في التاريخ، وبفضل تقدّم تقنيات التأليل والأتمتة، لم يعد نموّ الإنتاج مولِّداً للعمل. وأزمة البطالة الراهنة في مجتمعات أوروبا الرأسمالية هي المؤشر الأول على هذا الطلاق: ففي الوقت الذي يتزايد الإنتاج والاستهلاك الماديان لهذه المجتمعات، فإن حاجتها إلى اليد العاملة ـ بفضل تقدم الإنتاجية ـ تتضاءل. وهذا إلى حد أن القرن المقبل قد يكون، في مجتمعات الرأسمالية المركزية، هو قرن اندثار مفهوم «قوة العمل» بالذات.

هل معنى هذا أنه يمتنع التفكير، من الآن فصاعداً، في إمكانية تجاوز الرأسمالية وفي ضرورة هذا التجاوز؟

إن أحداً، حتى في صفوف أكثر الليبراليين ليبرالية، لا يستطيع الزعم أن الرأسمالية هي «نهاية التاريخ». فوحدها الأنظمة السابقة على الرأسمالية كانت تتصور نفسها خالدة. ووحدها الرأسمالية بين الأنظمة التاريخية المعروفة أفرزت من داخلها وعياً بإمكانية تجاوزها. ففي أية تشكيلة مجتمعية سابقة أخرى كان يستحيل أن يصدر بيان كالبيان الشيوعي. فوحدها الرأسمالية أباحت حرية الاعتراض عليها إلى حد نفيها. ووحدها البورجوازية، بوصفها الطبقة النوعية للرأسمالية، أفرزت وعياً طبقياً مضاداً للبورجوازية، أي نافياً لذاتها. أما سائر التشكيلات المجتمعية السابقة على الرأسمالية فما كانت تترك مفتوحاً سوى باب «الخروج»، مع ما يستتبعه الخروج من تكفير وإباحة لسفك الدماء. وقد يكون هذا الإفراز للمعارضة من الداخل أحد مصادر قدرة الرأسمالية على تطوير نفسها، وعلى التجدد اللامتناهي من خلال امتصاص المعارضة والدمج التدريجي لمطالبها في بنية اشتغالها بالذات. وتلك هي «معجزة» الديموقراطية التي ما كان لأية تشكيلة اجتماعية سابقة على الرأسمالية أن تطوّرها.

وبرغم صورة «الشبح» التي أطلقها «البيان الشيوعي» ، فإن مطلب تجاوز الرأسمالية لم يعد «بعبعاً» يرعب أحداً. فمثل هذا المطلب الصادر من داخل الرأسمالية قابل أيضاً للامتصاص، وربما أيضاً للتلبية الجزئية والتدرجية، من داخل الرأسمالية نفسها. فالتطور الذي أصابته مجتمعات الرأسمالية المركزية خلال نصف القرن المنصرم قد أفقد هذا المطلب قدرته التعبوية. ولئن ظل مطلب تجاوز الرأسمالية قابلاً لأن ترفعه جماعات ثورية، فإن فاعليته يحدّها أولاً كون هذه الجماعات قد أمست بالضرورة أقلوية، ويحدها ثانياً كون هذه الجماعات، على أقلويتها، مضطرة إلى أن تمارس ثوريتها في إطار المؤسسات النظامية القائمة، ولا تملك بالتالي مناعة ضد سريان

مفعول امتصاص المعارضة عليها، ولا ضمانة ضد تحوّل معارضتها بالذات إلى نسغ منهضم ومغذٍ لحركة التجدد اللامتناهي ـ حتى الآن على الأقل ـ للمؤسسات النظامية القائمة.
هل معنى ذلك أننا ننفي كل مشروعية نظرية عن شعار «تجاوز الرأسمالية»؟
بديهي أن لا. ولكنه لن يستوفي الحد الأدنى من شرط العقلانية ما لم يقيِّد نفسه بتحفظات ثلاثة.
التمييز، أولاً، بين نقد الرأسمالية ومطلب تجاوزها. فنقد عيوب الرأسمالية ـ وما أكثرها ـ هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعاً لنضال مطلبي. أما تجاوز الرأسمالية فليس له، في الأجل المنظور، أن يتعامى عن كونه محض مطلب أخلاقي أو «طوباوي» بالمعنى الذي انتقده ماركس. فهو ليس مطلباً برسم التحقيق، أو ليس برسم التحقيق في أي أجل مسمى. أو فلنقل إنه مطلب فلسفي، وليس مطلباً أيديولوجياً، ولا يمكن بالتالي اتخاذه ـ على عكس واقع الحال مع «البيان الشيوعي» ـ موضوعاً للتعبئة الجماهيرية.
ثانياً، إن مطلب تجاوز الرأسمالية، حتى لو تقيّد بنصابه الطوباوي هذا، لا يمكن ولا يجوز أن يصدر إلا عن الجانب المشبع حتى التخمة بالتطور الرأسمالي. فهو مطلب له وجه من العقلانية في مجتمعات الرأسمالية المركزية حصراً. أما في الهوامش والأطراف ومجتمعات ما قبل الرأسمالية، فإن مطلب تجاوز الرأسمالية لا يفتقد افتقاداً مطلقاً شرط العقلانية فحسب، بل لا خيار له أيضاً إلا في أن يكون «رجعياً»، لا «ثورياً» كما يفترض نفسه. فمطلب تجاوز الرأسمالية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لن يتأدى إلا إلى دكتاتوريات توتاليتارية أو عالمثالثية كما أثبتت تجربة العقود الأخيرة، أو لن يفتح الباب على مصراعيه إلا أمام الأصوليات كما قد تثبت تجربة العقود المقبلة.
ثالثاً، إن مطلب تجاوز الرأسمالية لا يمكن أن يصوغ نفسه إلا بالقطيعة ـ لا بالاتصالية ـ مع «البيان الشيوعي» . فالرأسمالية التي يتحدث عنها هذا البيان لم تعد هي رأسمالية عصرنا. والإشكالية المركزية في «البيان» : إحلال دكتاتورية البروليتاريا محل دكتاتورية البورجوازية، قد أمست غير ذات موضوع[148]. وكيف يمكن أصلاً لبيان صيغ قبل مئة وخمسين سنة أن يتضمن توصيفاً وحلاً لمشكلات واقع متغيّر كواقع العالم في نهاية القرن العشرين مقارنة بما مع ما كان عليه في منتصف القرن الماضي؟

148. وهذا بصرف النظر عن أن مفهوم «دكتاتورية البروليتاريا» قد أضحى متناقضاً تناقضاً مطلقاً مع «سيماء العصر»، لا لأنه تكشّف في الممارسة العملية التاريخية (= الستالينية) عن همجيّة مرعبة فحسب، بل كذلك ـ وأساساً ـ لأن حساسية إنسان العصر باتت تتقزز من لفظ الدكتاتورية بالذات، ولو نُسبت إلى طبقة ملائكية مزعومة، هي هنا البروليتاريا.

الحق أن فرضاً من هذا القبيل لا يستقيم إذا لم نفترض أن صائغي «البيان» أوتيا قدرة عجائبية على قراءة الغيب ومعرفة المستقبل. وفرض كهذا لا يستقيم بدوره بدون أن يستتبع تحول «البيان» إلى نص مقدّس، وبدون أن يستتبع من قبل التلاميذ والحواريين موقفاً إيمانياً. والحال أن سمير أمين حدّ بنفسه الحداثة، في الفصل السادس الجميل والبالغ العمق فلسفياً من كتابه، بأنها قطيعة البشرية مع نظام المعرفة القروسطي الذي كان قائماً على التوفيق بين الإيمان والعقل. فإذا كانت الحداثة هي ذلك «المران الحر للعقل البشري»، وإذا كانت الحداثة هي تلك «القطيعة الفلسفية» مع الموقف الإيماني والاستلاب الميتافيزيقي، فإن الإصرار على التعامل مع «البيان» كما أنه لو نص راهن يعدل قطيعة مع الحداثة ومع الروح النقدي للحداثة.
وبدون أن تتنكر الحداثة لماضيها فإنها لا تستطيع أن تتوقف عند أي لحظة من لحظاته، ولو كانت بمثل الأهمية التي يمثّلها «البيان» .

ومهما تكن عظيمة الخدمات التي أداها «البيان» للحداثة، فإن هذه لا تملك خياراً إلا في أن تستغني عنها. ذلك أنه إذا لم تتم إحالة كل ما هو متقادم إلى التقاعد، فإن الحداثة ستكف عن أن تكون هي الحداثة. وتلك هي نقطة خلافنا الكبرى مع الصديق سمير أمين. فعندنا أن انتماء «البيان» هو لا إلى الحداثة، بل إلى تراث الحداثة. وبحسبما لاحظ سمير أمين نفسه، فإن تمديد أجل ما صار جزءاً من التراث لن يعدل إلا تحنيطاً.

ما بعد ذهنية التحريم: بين ماركس وفيورباخ

لصادق جلال العظم، ككاتب، علامة فارقة: فهو لا يستطيع أن يمارس فعل الكتابة، إجمالاً، إلا في مواجهة خصم. وهذا إلى حد أنه إذا لم يجد خصماً اخترعه، على نحو ما يلاحظ أحد ناقديه. وقد أقرّ ص.ج. العظم نفسه، في حوار أجراه معه ماهر الشريف على صفحات مجلة «النهج»، بتلك الخصوصية: «نعم، حين أكتب وأفكّر وأحلل وأناقش وأطرح الآراء والأحكام، أحتاج إلى من أحاوره وأنتقده وأتناقض معه أحياناً وأتفق معه أحياناً أخرى جزئياً أو كلياً، كما أفضل الانطلاق مما طرحه غيري حول مسألة من المسائل وأن آخذ بعين الاعتبار سلباً أو إيجاباً ما توصل إليه الآخرون من نتائج قد أستند إليها وأختلف معها... ولا أرى في هذا كله إلا ميزة عالية ومتقدمة لأني أعي جيداً أني لا أعمل في الفراغ ولا أتصرف عموماً وكأنني أنطلق من نقطة الصفر»[149].

149. صادق جلال العظم: ما بعد ذهنية التحريم، دار المدى، دمشق، 1997، 576 صفحة.

إذا صح هذا الحكم الذي يطلقه ص.ج. العظم على نفسه، فلنا أن نتوقع أن كتابه الجديد «ما بعد ذهنية التحريم» ، إن لم يكن أحسن كتبه، فهو على الأقل أحبها إلى نفسه. فهو ليس كتاباً في النقد، ولا حتى في نقد النقد، بل في نقد نقد النقد. فبعد أن كان ص.ج. العظم اضطلع في كتابه السابق «ذهنية التحريم» بدور الناقد، نراه في كتابه الجديد «ما بعد ذهنية التحريم» يعطي نقاده نحواً من نصف مساحة كتابه لينبري للرد على ردودهم في نحو من نصفه الآخر.

وكما في كل مشروع لنقد النقد، فإن البنية الجدالية قد تكون بذاتها منبعاً لحيوية تدب، كالنسغ الدافق، في عروق النص. ولكن نظراً أيضاً إلى الطبيعة شبه النبضية لمثل هذه الحيوية، المتعيّن إيقاعها بمداورة الفكرة الواحدة أخذاً ورداً ورداً على رد، فإن البنية الجدالية تهدد أيضاً بأن تحدد سقفاً. فالمنقودون قد يتيحون لناقدهم فرصة كيما يحلّق. ولكنهم قد يرغمونه أيضاً على أن يبقى لصيق الأرض التي يقفون عليها. وتلك هي نقطة قوة ص.ج. العظم التي تتكشف في كتابه الجديد عن أنها نقطة ضعف أيضاً. فهو يرقى بفن الجدال في الثقافة العربية المعاصرة إلى قمة جديدة، ولكن بدون أن يجاوز مع ذلك هضبة السجال.

هذا السقف يتجلى أولاً في العنوان نفسه. فالعنوان يستعيد تقليداً أرساه تلامذة أرسطو في نقلتهم من الكتاب الذي سمّاه المعلم نفسه بـ «الطبيعة» (أو السماع الطبيعي بالترجمة العربية القديمة) إلى الكتاب الذي تركه بلا عنوان فسمّوه «ما بعد الطبيعة». ولم يكن لهذه التسمية أي مدلول إبستمي في بادئ الأمر، ولكنها لم تلبث أن اكتسبته عندما تخطى اسم «ما بعد الطبيعة» دلالته الترتيبية ليغدو دالاً على علم قائم بذاته هو «الميتافيزيقا» في قبالة «الفيزيقا». والحال أن «ما بعد ذهنية التحريم» لا يحيلنا إلى نقلة معرفية أو إبستمولوجية من هذا القبيل. فـ «ما بعد» هو هنا محض استمرار للـ «ما قبل». و «ما بعد ذهنية التحريم» يعني حرفياً ما يقوله. فهو أشبه بملحق لـ «ذهنية التحريم». بل إنه في الوقت الذي لا يمثل أية نقلة نوعية من «فلسفة ثانية» إلى «فلسفة أولى»، فإنه لا يفعل أحياناً سوى أن يكرر نفسه. وهكذا تضمَّن الـ «ما بعد» نصوصاً شتى من الـ «ما قبل». وباعتراف المؤلف نفسه: «نزولاً عند رغبة الناشر وتلبية لطلبه ضممت ردود النقاد وتعليقاتهم التي كنت نشرتها في

ملاحق الطبعة الثانية من ذهنية التحريم ، إلى ملاحق هذا الكتاب، وذلك تسهيلاً على القارئ الذي يرغب في متابعة المناقشة وتدقيق تفاصيلها».

هل معنى هذا أن العظم هو مجرد هاوٍ للجدال والسجال ولممارسة «التقاليب» النقدية؟ هذه هي التهمة الرئيسية التي يوجهها إليه أحمد برقاوي في ردّه الذي يحمل هذا العنوان الدال: «عندما يتحول النقد من موقف إلى مهنة». وقد جاء فيه:

«ما إن انتهيت من قراءة هذا الجزء [من كتاب «ذهنية التحريم»] حتى تأكد لديَّ الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صادق جلال العظم، والتي تبدو متسقة مع نزوع أصيل فيه. فالصديق العزيز، وهو يكتب، يحتاج دائماً إلى خصم ينتقده أو شخص يحاوره. وهذا النزوع يدفعه أحياناً إلى اختراع خصومه اختراعاً إذا لم يتمكن من إيجادهم في الواقع. وهذه طريقة مثيرة، ولا شك، بسبب الحرارة التي يضفيها النقد على النص... غير أن هذه الطريقة إذا ما تحولت إلى طريقة واحدة في الكتابة لدى شخص ما، أو صارت مهنة، فإنها ستوقع هذا الشخص في مآزق كثيرة، أقلها الفقر الذي يطبع حصيلة جهده، وغياب النسق النظري العام الذي يميِّزه، وفقدان القضية التي تشكل أساساً للهم الذي يقف وراء الكتابة».

إن هذا النقد يكاد يُجرِّد مشروع ص.ج. العظم في «ذهنية التحريم» من كل مشروعية. فهو يؤسسه أو يجوهره بالأحرى في طبع معرفي ثابت، ويضع علامة استفهام لا حول مضمونه، بل حول البنية التفكيرية التي يصدر عنها. فكتابة ص.ج. العظم أقرب إلى أن تكون كتابة قهرية. ومثلها مثل كل منتجات عُصاب الطبع القهري، فإنه لا همّ لها سوى كتابة نفسها. والحال أن هذا الاتهام بالدوران حول الذات و«فقدان القضية» كان يمكن أن يبدو سديداً في كل حالة أخرى من حالات نقد النقد خلا حالة ص.ج. العظم في مشروعه عن «ذهنية التحريم». فما أخذه على عاتقه في هذا الكتاب، كما هو معلوم، هو الدفاع عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» بعد أن صدرت الفتوى الخمينية بإعدام المؤلف وناشريه معاً، والتي جاء فيها بالحرف الواحد: «باسمه تعالى، إنا لله وإنا إليه راجعون: أنهي إلى المسلمين الغيورين في أنحاء العالم كافة أن مؤلف كتاب «الآيات الشيطانية»، الذي أعد وطبع ونشر ضد الإسلام والنبي والقرآن، وكذلك ناشريه المطلعين على محتواه، محكومون بالإعدام. أطلب من المسلمين الغيورين إعدامهم بسرعة أنى وجدوهم حتى لا يجرؤ أحد بعد على امتهان مقدسات المسلمين. وكل من يُقتل في هذا السبيل شهيد، إن شاء الله. فمن تيسر له الوصول إلى مؤلف الكتاب، ولكنه غير قادر على إعدامه، فليعرِّف الناس عليه حتى ينال جزاء أعماله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

روح الله الموسوي الخميني 25/11/1367».

إن هذه الفتوى لا تدع مجالاً للشك: فلسنا نحن أمام لاقضية، بل نحن على العكس أمام نموذج ناجز لما يمكن أن تكونه قضية، بله القضية بألف ولام التعريف. فمؤلف «ذهنية التحريم» لا يضع في الكفة الأخرى للميزان، مقابل ممارسته لهواية النقد ونقد النقد، سوى حياته. وقد يكون دافعه إلى ذلك عصابه القهري كما قد يقول ناقده. ولكن حتى لو كان مؤلف «ذهنية التحريم» لا يصدر في هذا الحال عن قضية، فإنه بموقفه هذا يخلق قضية. فهل من كتابة أكثر التزاماً وأكثر مركوبية بالهمّ من كتابة تضع نفسها، عن وعي وتصميم، «تحت خطر الموت»؟

والواقع أنه منذ صدور «ذهنية التحريم» تحولت قضية «الآيات الشيطانية» من قضية عالمية إلى قضية عربية أيضاً. فلكأن القضية انشعبت وتفرعت، بل لكأن القضية الكبرى أنجبت قضية صغرى. ولكن بقياس الثقافة العربية المعاصرة، فإن القضية الصغرى تأخذ أبعاد قضية كبرى. وبدون أن

يتحول ص.ج. العظم إلى سليمان رشدي آخر، فإن موجة الردود والردود على الردود التي استثارها لا تدع مجالاً للشك في أنه أفلح مرة أخرى في أن يخلق قضية من الوزن الثقيل، صنيعه عندما أصدر «نقد الفكر الديني»، ومن قبله «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، وإن تكن محاولات أخرى له، مثل «نقد فكر المقاومة»، لم تفلح إلا في خلق قضايا من الوزن الخفيف.

وحسبنا تدليلاً على ما نقول الإشارة إلى أن عدد النصوص المنشورة في «ما بعد ذهنية التحريم»، والتي راوحت مواقف أصحابها بين الدفاع والنقد، بل النقض، قد بلغ 23 نصاً يحمل بعضها تواقيع أسماء لامعة في الثقافة العربية المعاصرة، منها على سبيل المثال لا الحصر: هادي العلوي، عزيز العظمة، الياس خوري، علي حرب. ولا ينحصر هنا المؤشر بالحجم وحده. فقد أفلح ص.ج. العظم في أن يستجر إلى السجال ناطقين بلسان أبرز التيارات الفكرية والأيديولوجية في الساحة الثقافية العربية، وبخاصة منها التيار القومي والماركسي والليبرالي والإسلامي. وليس من قبيل المصادفة، من وجهة النظر هذه، أن يكون في عداد جملة الردود المنشورة نص للعماد مصطفى طلاس وزير الدفاع السوري في حينه، وآخر لمحمد الموسوي، الكاتب في مجلة «العهد» التابعة لحزب الله اللبناني.

وبغض النظر عن حجم المساجلة وتشعباتها الأيديولوجية، فإن أول ما أفلح فيه ص.ج. العظم هو نقل قضية «آيات شيطانية» من مستواها الرهابي السابق، كقضية محصورة بين قطبي التقديس والتكفير، إلى مستوى التفكير النقدي الذي لا يتهيب، في تحريه الحقيقة، من الولوج إلى رحم المحرمات.

بمعنى آخر، لقد أفلح ص.ج. العظم في تحويل قضية سلمان رشدي إلى قضية نثرية بعد أن كانت تلبَّست منذ البداية طابعاً ملحمياً أو مأسوياً.

فالنثر، من حيث هو لغة العقل، يملك ميزة أكيدة، ألا وهي قابلية هضم كل ما لا يقبله الأيض النفسي الذي تجري عملياته تحت لواء الوجدان الفردي، وعلى الأخصّ الجماعي.

ومع أن رسابات كثيرة من الوجدان الجماعي قد فرضت نفسها على السجال ـ وهذا ما يتجلّى أحياناً في الضراوة اللفظية ـ فإن اضطرار جميع المتساجلين إلى الإتيان ببرهانهم اضطرهم بدوره إلى التحول عن شعر الوجدان إلى نثر العقل، مع كل ما يعنيه ذلك من إقرار بمبدأ الحوار، ومن ثم حق الاختلاف، وتعدُّد الحقيقة.

ولكن لئن كسب ص.ج. العظم على هذا النحو رهانه الديموقراطي، فقد وجد نفسه مرغماً على تقديم تنازل كبير. التزم، منذ البداية، بأن يدافع عن رواية «آيات شيطانية» بوصفها محض نص أدبي. وبمعنى من المعاني، فإن ص.ج. العظم لم يدافع عن رواية «آيات شيطانية» بما هي كذلك، بل دافع عن تأويله لها. ونقطة انطلاقه المركزية في هذا التأويل أنها ليست نصاً علمياً في نقد الدين، وحصراً الإسلام، بل هي نص أدبي وتخييلي، غائيته تكمن فيه وفي جماليته الخاصة، وليس في امتداداته إلى الحقيقة التاريخية المخارجة له. ولا ينكر ص.ج. العظم أن مشروع سلمان رشدي في «آيات شيطانية» هو مشروع نقدي، ولكن هذا النقد ينحصر بنقد التخلف، بما فيه التخلف الديني، ولا يجعل نصابه أبداً نقد الدين بما هو كذلك.

وبديهي أن هذا التأويل لرواية سلمان رشدي يجعل من الدفاع عنها أمراً ممكناً بدون مصادمة للوجدان الديني الجماعي. وبذلك يكون ص.ج. العظم قد ضمن حدوداً لمجازفته التي تبقى مع ذلك فعلاً نادراً من أفعال الشجاعة في الساحة الثقافية العربية الراهنة. ففي إطار هذه الثقافة يبدو أن نقد الدين لم تحن ساعته بعد. ومؤلف «ذهنية التحريم» يعي ذلك تماماً، مثلما كان وعاه من قبل مؤلف

«نقد الفكر الديني» عندما ركّز في العنوان بالذات على الفكر لا على الدين. ومن وجهة النظر هذه، لا جديد يأتي به «ما بعد ذهنية التحريم»: فالنقد لا ينصب على الذهنية الدينية، بل على ذهنية التحريم حصراً. وليس في تقرير هذه الحقيقة طعن في شرعية وجرأة موقف ص.ج. العظم: فقليل مثله من يتجاسر على التصدي لمحاكم التفتيش العربية والإسلامية. ولئن يكن اختار عن وعي أن يموضع مشروعه لا على صعيد نقد الدين، بل حصراً على صعيد التمهيد لمثل هذا النقد، فلأن حرق المراحل في موضوع كهذا أقرب إلى أن يكون فعلاً لاعقلانياً.

وحتى نعطي المرحلية في هذا المجال مشروعيتها التاريخية كاملة، فإننا سنلاحظ أن ممانعة نقد الدين لا تصدر، أو لم تعد تصدر، عن الأوساط الشعبية أو السلفية وحدها، بل كذلك ـ وهذا هو الجديد الذي تطالعنا به بعض ردود «ما بعد ذهنية التحريم» ـ عن أوساط تقدمية، قومية وماركسية، تنشط عادة تحت راية العلمانية. فعبد الرزاق عيد مثلاً ـ وقد يكون هو من كتب خير تحليل لرواية «آيات شيطانية» بوصفها نصاً أدبياً ـ يشكك في مشروعية «الحرب ضد المقدس» التي تزعم شنها رواية «آيات شيطانية» لأن هذه الحرب لا تستهدف «الإسلام الرسمي» الذي «تصوغ لوحته الأنظمة [العربية والإسلامية] التابعة للغرب» ولا «الإسلام السياسي النكوصي الظلامي» المرتد على «كل قِيم الإصلاح والتنوير التي أرساها أعلام النهضة الإسلامية»، بل حصراً «الإسلام الشعبي الوطني»، مع أن هذا الإسلام هو الذي «يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها [من قبل الغرب] بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون».

هذه الممانعة لنقد الدين نقرأها أيضاً بقلم أحمد برقاوي الذي يفيد من سعة اطلاعه على تراث ماركس ولينين ليؤسس لها نظرياً، ومن منظور ماركس حصراً. فعنده أن ص.ج. العظم لا يمارس، بمحاولته التصدي لنقد الوعي الديني للجماهير الشعبية، إلا ضرباً من «الانتهازية». والحال أن الانتهازية، في تعريفه، «هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين». والحال أيضاً أن ص.ج. العظم الذي «ساح في الأرض ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر، لم يره أحد، فساءه ذلك فقرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها». بمعنى آخر، إن ص.ج. العظم لم ينبرِ لشن حربه «الدونكيشوتية» على السماء إلا لعجزه عن خوضها على الأرض. ذلك أن الأسئلة الأرضية «المرتبطة بحياة الناس ومستقبلهم وخبزهم وكرامتهم ليست في ساحة وعي صادق العظم. إنه يهرب منها. لأنها تفرض على الباحث علاقة جدية ومسؤولة. فنراه يلوذ بالتافه من المسائل وبعنتريات سخيفة لا تحمّله أية مسؤولية أمام نفسه وأمام قارئه وأمام مجتمعه. وهو إن مسها فإنه يمسها مساً رقيقاً. يدور حولها كيلا يبتعد عن إقامته في السماء التي استراح لها وفيها. هذه هي الانتهازية الرخيصة. إن صادقاً في حقيقة الأمر لا يختلف عن المسلم المتشرد والمتعصب. فالمسلم المتعصب، الذي لا يعيش زمانه، يعتقد أن كل مصائبنا ناتجة عن الابتعاد عن الإيمان الحق، فيرد عليه صادق: لا، إن مشكلاتنا ناتجة عن هذا الإيمان. المنطق واحد. ذاك يقول لا بدَّ من العودة إلى النبع، وصادق يقول لا بدَّ من تهديم النبع. بنية عقلية واحدة. كلاهما خارج العصر».

وبصرف النظر عن العنف اللفظي لهذا النقد، فإن التهمة الرئيسية التي يوجهها أحمد برقاوي إلى صادق جلال العظم هي أنه، على عكس مدعاه، ليس ماركسياً. فماركس «ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي»، ويتحرى للدين عن «أسبابه الدنيوية»، ولا يهدر وقته في مناقشة «معتقدات الناس». ولو كان ص.ج. العظم كتب ما كتبه في زمن ماركس، لكان هذا الأخير انتقده كما انتقد فيورباخ «الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني».

وحتى لا نسيء تأويل موقف أحمد برقاوي هذا، فلنذكر أنه كان أحد الموقّعين على بيان دمشق المشهور الذي دافع فيه مثقفون بارزون من أمثال عبد الرحمن منيف وسعد الله ونوس وحنا مينه وطيب تيزيني ووليد إخلاصي وعبد الرزاق عيد وجمال باروت عن «حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة»، ونددوا بـ «فتوى آية الله الخميني بقتله». إذاً فالخلاف بين برقاوي والعظم، الزميلين في التدريس الجامعي وفي الرؤية الفكرية، ليس على الموقف من الفتوى، بل على تأويل الماركسية بالذات. ومع أن الماركسية كفّت منذ زمن بعيد عن أن تكون ذات قوة إلزامية كونية، ولم يعد لتأويلها تلك الأهمية التي كانت له قبل عقود، فإن ص.ج. العظم يبدو، من وجهة نظر تأويلية، أشد تمسكاً بحرف الماركسية، وأقرب إلى روحها، من ناقده. فصحيح أن ماركس، في رده على فيورباخ، أبى أن يختزل كل الاغتراب إلى الاغتراب الديني وحده. ولكن ماركس هو من أكد أيضاً، في نقده لفيورباخ، أن نقد الدين هو في أساس كل نقد. فإن يكن نقد السماء، خلافاً لما توهمه المثالي فيورباخ، لا يغني عن نقد الأرض، فإن نقد الأرض، خلافاً لما قد يتوهم ماديو الماركسية، لا يغني عن نقد السماء. والحال أنه في إطار الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، التي لم تنجب بعد فيورباخها، نجد نقاد الأرض كثرة، بينما لا يزال نقاد السماء قلة. وإنما إلى هذه القلة يحاول أن ينتمي مؤلف «ذهنية التحريم»، بقدر من التوفيق، وبقدر أكبر من الشجاعة. وبديهي أنه يمكن في هذه الحال اتهامه بسهولة أنه «فيورباخي». ولكن هل كان يمكن للثقافة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر أن تنجب ماركس لو لم تنجب قبله فيورباخ؟

هرطقات عبد الرحمن بدوي

لا شك أن عبد الرحمن بدوي واحد من كبار الصانعين الفكريين للجيل العربي المعاصر. وبدون أن يكون مالئ الدنيا وشاغل الناس، فإنّ الكتب المئة والعشرين التي أصدرها، والتي تعددت طبعات بعضها حتى بلغت السبع أو الثماني، قد تركت أثراً دائماً لا في الثقافة العربية المعاصرة فحسب، بل كذلك في كيفية قراءة المثقفين العرب لماضي الثقافة العربية كما لحاضر الثقافة الغربية.

على أنه لا بد أن نبادر حالاً إلى القول إنه إذا كان عبد الرحمن بدوي قد ترك مثل ذلك الأثر القوي والدائم في مسار الثقافة العربية المعاصرة، فإنه لم يفعل ذلك من خلال تفكيره الشخصي، بل من خلال ما قدمه تأليفاً وترجمة وتحقيقاً وشرحاً من تفكير الآخرين.

فباستثناء مؤلَّفين أو ثلاثة تحمل بصمة شخصية مباشرة مثل «الزمان الوجودي» ، فإنّ عبد الرحمن بدوي قد نطق دوماً بأصوات الآخرين، سواء أكان هؤلاء الآخرون من أعلام الفكر الغربي الحديث (انظر كتبه عن نيتشه واشبنجلر وشوبنهور وكانط وهيغل)، أم من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة (أفلاطون، أرسطو، أفلوطين، قرنيادس)، أم من أعلام الثقافة العربية الكلاسيكية من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، مسكويه، الأشعري، التوحيدي، ابن عربي، ابن سبعين، الخ).

من هنا الأهمية الاستثنائية للسيرة الذاتية التي كانت آخر ما أصدره قبل وفاته في جزءين يناهز تعداد صفحاتهما الثمانمائة. فلأول مرة يحضر عبد الرحمن بدوي بشخصه حضوراً كثيفاً، ولأول مرة أيضاً يتكلم عبد الرحمن بدوي بالأصالة عن نفسه بدون استعارة صوت غيره، ولأول مرة أخيراً نكتشف أنّ ذلك الدارس الكبير لأفكار الآخرين وذلك المحقّق الكبير لنصوص القدامى وذلك المترجم الكبير لكتابات المستشرقين له تفكيره الشخصي، وأنّ هذا التفكير الشخصي شخصي للغاية إلى حد لا نجد له من وصف آخر سوى أنه تفكير هرطوقي . فعبد الرحمن البدوي، المولود عام 1917 في قرية شرباص الواقعة بين المنصورة ودمياط، لا يفتأ على مدى السبعين سنة التي مارس فيها الكتابة يفكر لا بطريقة مختلفة فحسب، بل بطبيعة مخالفة أيضاً. وتلك هي المفاجأة الحقيقية التي يعدها لقارئ سيرته الذاتية. فهو لا يسلك الطرق المطروقة في الخطاب العربي المعاصر، ولا يتقيد بأي بند من بنود الدستور الذي يمكن أن يقال إنّ الإيديولوجيا العربية السائدة قد استنّته لنفسها. بل يسدد ضربات قلمه دوماً في الاتجاه اللامتوقع، وهذا إلى حد الشذوذ والخروج على الشرعية - إن جاز القول - في مجال الثقافة كما في مجال السياسة.

أ - تحت لواء الإيديولوجيا النازية

هذا التفكير المضاد يتجلى، أول ما يتجلى، في الجرأة التي يجهر بها عبد الرحمن بدوي بتعاطفه الوجداني، بل حتى بانتمائه النظري إلى الأيديولوجيا النازية. وصحيح أن ع. بدوي ليس المثقف العربي الوحيد الذي أعجب في الثلاثينات والأربعينات بهتلر والنظام النازي، ولكنه الوحيد بين المثقفين العرب الذي ما زال يجهر بهذا الإعجاب، إن لم نقل إنه ما زال يقيم عليه.

وحتى لا يبدو هنا وكأننا أمام ضرب من شذوذ مطلق، فلنذكر أن الإعجاب بالنازية الهتلرية إنما كان يندرج، بدءاً من البدء، بالإعجاب العربي بألمانيا وبالنموذج الحضاري الألماني. لماذا؟ أولاً لأن ألمانيا كانت سبقت اليابان في تقديم نموذج تاريخي أول على نقلة سريعة من التأخر إلى التقدم الحضاري، وهو ما كان يحلم به جملة العرب (وجملة الأتراك) منذ أن استيقظوا من خمولهم القروسطي على صدمة اللقاء مع التقدم الغربي. وثانياً لأنّ ألمانيا كانت حليفة في الحرب العالمية الأولى لتركيا، وكان المصريون وسائر شعوب القسم المغربي من العالم العربي لا يزالون - مثلهم مثل مسلمي الهند والعالم الطوراني - يتعلقون بتركيا بوصفها مقر الخلافة الإسلامية. وثالثاً لأنّ ألمانيا كانت خصماً في حينه لإنكلترا وفرنسا، وكانت هاتان القوتان الغربيتان هما اللتين تستعمران آنذاك أو تهددان باستعمار العالم العربي. وتماماً كما كان بعض العرب وبعض المسلمين يتمنون انتصار ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، كذلك، فإنّ بعضهم كان يترجى انتصارها في الحرب العالمية الثانية. ومن هؤلاء بدوي الذي يعود سبب رئيسي لإعجابه بالنازية كونها تدعو إلى تحرير ألمانيا من قيود معاهدة فرساي وتريد أن تعيد إلى ألمانيا الذليلة قوتها، مما يؤهلها لأن تصير خصماً قوياً لإنكلترا التي كانت تستعمر مصر: «وإذا انتصرت ألمانيا على إنجلترة وحلفائها فستكون القصة مؤاتية لتتخلص مصر من براثن الاحتلال البريطاني».

على أنّ إعجاب ع. بدوي بألمانيا النازية لم يقف عند حدّ هذه الملابسة التاريخية التي ترتبط بهوية المستعمر وبإشكالية «عدو عدوي صديقي». فالنموذج الألماني النازي كان يمارس إغراءه على ع. بدوي - منذ أن شرع وعيه السياسي يتفتح وهو في الخامسة عشرة من العمر - لأنه كان يقوم على مبدأ القوة والتربية العسكرية للشباب. وقد كان ع. بدوي يرى «في ذلك الحين أنّ هذه هي السبيل الوحيدة لطرد المستعمر البريطاني من مصر ولتكوين دولة قوية ذات مستوى حضاري رفيع يعيد إلى مصر مكانتها الأولى في عهد الفراعنة».

بالإضافة إلى هذا الإعجاب المجرد بمبدأ القوة الألماني النازي، تأتّت الفرصة للفتى ع. بدوي لأن يقع تحت السحر المباشر لشخص هتلر. ففي عام 1937 - وكان لا يزال طالباً في السنة الثالثة من كلية الآداب - قرر عميدها طه حسين أن يرسله في بعثة صيفية لإتقان اللغة الألمانية في موطنها. وعلى هذا النحو تأتّى له أن يسافر إلى ميونيخ في تموز/يوليو 1937 للدراسة لمدة شهرين في جامعتها الصيفية. وهناك شاء له «حسن الحظ» أن يحضر افتتاح أدولف هتلر بشخصه لدار الفن الألماني بمناسبة الاحتفال الذي أُقيم حينئذ في ميونيخ تحت اسم: «ألفا سنة من الفن الألماني». ولنترك الكلام لفتانا: «لأول مرة أشاهد أدولف هتلر وهو واقف يخطب على مسافة لا تزيد خمسين متراً من المكان الذي كنت أقف فيه. وكانت خطبته حافلة طويلة، وكان قوي الصوت، جليل الأداء، يضغط بقوة على العبارات التي يريد توكيدها. وكان الموضوع الأصلي هو الدعوة إلى الفن الألماني الأصيل، والتخلص من الفن المنحلّ الذي ساد ألمانيا في العشرينات. ولهذا أقاموا معرضاً مجاوراً وضعوا فيه نماذج من هذا الفن المنحلّ كي يبينوا للمشاهدين فساد هؤلاء الفنانين وانحلال نفوسهم، خصوصاً وقد كان السائد فيه هو تيار السريالية والدادائية. ومما قاله هتلر ساخراً من هذه التيارات: «هل شاهد أحد سويّ العقل هذه الأشكال والصور في الطبيعة؟! إن كان هؤلاء «الفنانون» يزعمون أنهم يرون الناس بهذه الأشكال الممسوخة، فإني أحيل أمرهم إلى وزير الداخلية ليعالجوا العلاج المناسب!!... وهو يقصد: وضعهم في مستشفيات المجانين، باعتبارها تتبع وزارة الداخلية».

وفي أثناء إقامته في ميونيخ - «عاصمة الحركة النازية» كما كانت توصف - قرر ع. بدوي أن يدرس هذه الحركة «دراسة عميقة» كما يقول. فبدأ بكتاب «كفاحي» وأتبعه بكتاب ألفرد روزنبرغ

«أسطورة القرن العشرين» الذي كان يُعد بمثابة الإنجيل الفلسفي للنازية. ثم حصل بعد ذلك على النشرات الرسمية للحزب النازي وحملها معه - مع كتب أخرى في الإيديولوجيا النازية - ليقرأها «في هدوء» حين يعود إلى مصر. وكانت حصيلة إقامته القصيرة في ميونيخ اتصاله، كما يقول، بالروح الألمانية «اتصالاً حياً عميقاً جعله ينفذ إلى الحضارة الألمانية من الباطن ويتعاطف معها عن إدراك واعٍ»، مما أتاح لأفكاره السياسية أن تتبلور حول فكرة «الوطنية المصرية»، «النابعة من صميم الشعور بمصر ومكانتها في الماضي، ومن ضرورة استعادة هذه المكانة في المستقبل القريب»، مستلهماً في ذلك النموذج العيني الذي كانت تقدمه النازية بما تحاول تحقيقه من استعادة لمكانة ألمانيا تحت الشمس. «ولما كانت ألمانيا لم تستعمر مصر ولا أي بلد عربي أو إسلامي، وكان الإعجاب بألمانيا أصيلاً في الشعب المصري، بل وسائر الشعوب العربية والإسلامية، فلم يكن ثمة أي تحرّج في استلهام نموذج ألمانيا».

وإنما من هذه «الزوّادة الألمانية»، كما من مجلات أخرى ذات توجّه نازي كانت تصدر في فرنسا وتباع في حينه في القاهرة، راح ع. بدوي، لدى عودته إلى مصر، يحرر سلسلة من المقالات في مجلة «مصر الفتاة» في صيف 1938 تعريفاً بالنازية ومبادئها والفلسفة السياسية التي تقوم عليها. وفضلاً عن ذلك فقد ترجم برنامج الحزب النازي وشرحه، مستعيناً بكتاب «كفاحي» ، فضلاً عن منشورات داخلية للحزب النازي الألماني حملها معه من ميونيخ. ولم يقتصر الأمر على هذا النشاط الفكري، بل تعداه إلى الانضواء العملي في صفوف منظمة «مصر الفتاة» التي كانت منظمة سياسية ذات توجه فاشي أنشأها وقادها أحمد حسين على خلفية من «الوطنية المتطرفة والنزعة الدينية المتأصلة».

ولكن إقامة ع. بدوي في منظمة «مصر الفتاة» لم تدم طويلاً. فأحمد حسين، الذي كان يحسب نفسه هتلراً مصرياً، كان «ضيق التفكير» ومفطوراً على «العناد والاستبداد بالرأي». وكان فضلاً عن ذلك غيوراً من النجاح الذي كانت تحقّقه حركة «الإخوان المسلمين» في أوساط الطلبة الجامعيين، فأراد الدخول وإياها في منافسة من خلال المغالاة في الاتجاه الديني، فكان أن أطلق لحيته وغيّر اسم «مصر الفتاة» إلى «الحزب الوطني الإسلامي»، ثم توّج هذا التوجه الجديد «بكتابة رسالة إلى كل من هتلر وموسوليني يدعوهما لاعتناق الإسلام وصاغ الرسالة على غرار الرسائل التي بعث بها النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى كسرى والمقوقس والنجاشي». وقد تولى ع. بدوي بنفسه - وإن على مضض - ترجمة الرسالتين إلى الألمانية والإيطالية. وكانت نفسه قد بدأت تنفر من أحمد حسين وانتهازيته الدينية التي لم تجده فتيلاً إذ لم يفلح، رغم إيغاله في تقليد الإخوان المسلمين، في جلب أنصار جدد لحركة «مصر الفتاة». وكانت الشعرة التي قصمت ظهر البعير إبلاغه الأعضاء القياديين في المنظمة - ومنهم ع. بدوي - على إثر اندلاع الحرب العالمية الثانية في أيلول/سبتمبر 1939 أن المخابرات البريطانية قد عرضت عليه التعاون معها، وأنها بذلت للمنظمة قدراً من المال كتدشين لهذا التعاون وأنها دعته إلى الحضور إلى لندن للتفاهم معها. وكان هذا الانقلاب في الاتجاه من الانتصار لألمانيا إلى محاباة إنكلترا مما لا تطيقه نفس ع. بدوي الكلي الإعجاب بالنموذج الألماني النازي، فقطع مع أحمد حسين ومع حزب «مصر الفتاة» «عملياً منذ ديسمبر 1940، ورسمياً ونهائياً في فبراير 1942». ولم تعد له - حسبما يصرح - «بعد ذلك بهذا الحزب وما سيخلفه بعدئذ (حزب مصر الاشتراكي) أية علاقة كائنة ما كانت».

انقطعت إذن علاقة ع. بدوي التنظيمية بالحزب الفاشي المصري، ولكن هل انقطعت علاقته الأيديولوجية بالنازية؟

نميل إلى أنّ الجواب بالنفي. والدليل هو السيناريو البديل الذي وضعه للحرب العالمية الثانية بعد أعوام كثيرة من انتهائها. فبدلاً من هزيمة ألمانيا الهتلرية كان يتمنى انتصارها. وعنده أنّ ألمانيا لو انتصرت لكانت جميع مشكلات العالم العربي قد حُلت. يقول: «كان المصريون جميعاً - باستثناء الخونة من أذناب الانجليز وعملاء الشيوعية - يتمنون انتصار ألمانيا، لأن هذا الانتصار هو الذي سيحل مشاكل كل البلاد العربية: 1ً - فتتخلص سوريا ولبنان من الانتداب الفرنسي؛ 2ً - وتستقل تونس والجزائر ومراكش استقلالاً تاماً؛ 3ً - وتتخلص مصر والعراق ودول الخليج من الاستعمار البريطاني باختلاف أشكاله؛ 4ً - وتقتلع الصهيونية من جذورها وتُمحى من الوجود وتصبح فلسطين عربية خالصة لأهلها العرب وحدهم». وإذا وجد بين «الخونة والأذناب والعملاء لبريطانيا وأميركا وروسيا وفرنسا» «مكابر يجادل في هذا... ويقول إنّ ألمانيا (فيما لو انتصرت) كانت ستحلّ محل هؤلاء، وسيستبدل استعمار باستعمار»، فإنّ ع. بدوي ينبري في سيناريوه البديل للرد سلفاً: «هذه الدعوى داحضة مضللة: لأنّ ألمانيا كانت ستكتفي بسيطرتها على دول أوروبا، ولن تحتاج إلى غيرها من الدول لبسط نفوذها عليها، بل يكفيها فقط ضمان الحصول على المواد الأولية ونشر التجارة مع الدول الأفريقية والآسيوية». ولهذا كله فإنّ ع. بدوي لا يتردّد في أن يختم بالإعلان عن أن «يوم الحداد الوطني الكبير» للمصريين وسائر الشعوب الأوروبية كان «يوم 5 مايو سنة 1945»، وهو يوم دخول قوات الحلفاء إلى برلين بعد خمسة أيام من انتحار هتلر.

يبقى سؤال أخير: ما مدى تأثير الهوى النازي لعبد الرحمن بدوي على نتاجه الفلسفي؟ حبه اللامشروط للفلسفة الألمانية وتخصيصه ستة من كتبه للكلام عن أعلامها، وفي مقدمتهم بطبيعة الحال نيتشه الذي كان النازيون أنفسهم قد تبنوه بوصفه «فيلسوف القوة». ويبدو أنّ كتاب «نيتشه» الذي أصدر ع. بدوي طبعته الأولى عام 1939 - أي في أوج مرحلته النازية - قد لعب دوراً كبيراً في التكوين العقلي للجيل المصري الجديد الثائر في حينه على الاحتلال الإنكليزي وفساد القصر وانحلال الحياة الحزبية في مصر. وفي مقدمة هؤلاء طلاب المدرسة الحربية الذين كان في عدادهم جمال عبد الناصر وأنور السادات اللذان سيصرحان لاحقاً مراراً بمدى التأثير الكبير الذي مارسه كتا ب «نيتشه» على تفكيرهما. ورغم كراهية عبد الرحمن بدوي لثورة يوليو/تموز 1952 - كما سنرى للتو - فإنه يبدي اعتزازه بذلك التأثير. بل لا يتردد في أن يقول عن الرئيس أنور السادات إنه كان وطنياً صادقاً و«قام بأعمال وطنية عنيفة ضد الجنود الانجليز في المعادي وغيرها» طالما «ظلّ مؤمناً بفلسفة القوة التي دعا إليها نيتشه وعرفها هو من كتابي». وقد استمر على وطنيته تلك «إلى أن انتصر في حرب أكتوبر/تشرين الأول سنة 1973 فبدأ بعدها يجنح للسلم، ومن ثم كانت عملية السلام مع إسرائيل».

ب - هجاء عبد الناصر

«في 28 سبتمبر/أيلول سنة 1970 انزاح عن صدر مصر الكابوس الرهيب الذي أبهظ صدر مصر طوال ثمانية عشر عاماً، سيم فيها الشعب المصري أسوأ صنوف العذاب، وابْتُلِي بأبشع الإهانات، وحاق به شر أنواع الهزائم، إذ توفي جمال عبد الناصر في الساعة الخامسة والنصف من ذلك اليوم».

بهذه العبارة البالغة القسوة يعلّق عبد الرحمن بدوي في الجزء الثاني من سيرة حياته على وفاة من كان يوصف في حينه بأنه بطل الجماهير ومعبودها. وعبد الرحمن بدوي لا يجهل أنه، بحكمه ذاك،

يخالف تفكير الجماهير ويجرح مشاعر الملايين التي خرجت لوداع «البطل» يوم جنازته. ولكن عبد الرحمن بدوي يملك حجتين للرد سلفاً على من قد يتهمه بالشذوذ في التفكير. فعنده أولاً أنّ الجماهير لا تفكر، بل تُساق سوقاً، ولهذا يحق للمثقف أن يخالفها في التفكير إلى حد المصادمة المباشرة. ثم إنّ خروج الملايين من المصريين لتشييع عبد الناصر ليس في نظره دليلاً على جماهيرية قائد ثورة يوليو. فالمصريون شعب مولع بالجنازات، و«من يعرف المصريين لا يدهش لاحتشاد الجماهير الغفيرة في الجنازة: فقد تجمع حشد مشابه في تشييع جنازة سعد زغلول في أغسطس سنة 1927، وتجمع قرابة مليون شخص في تشييع جنازة مصطفى النحاس في أغسطس سنة 1965، رغم تحذير الشرطة من التجمع وتهديد المشيّعين. إنه شعب مولع بالسير في الجنازات منذ فجر التاريخ، ولا يزال حتى اليوم يحتفل كثيراً للاشتراك في الجنازات على نحو لا أعرف له مثيلاً في أي بلد عربي أو إسلامي آخر. ولا أعرف شعباً تفنّن في طقوس الحداد على الموتى مثل الشعب المصري... وإذن فلا جديد مستغرباً في احتشاد مئات الآلاف لتشييع جنازة من ظل مسيطراً على الحكم المطلق في مصر ثمانية عشر عاماً أو يزيد».

والواقع أنّ كراهية عبد الرحمن بدوي لعبد الناصر كراهيتان: كراهة لشخصه بالذات، وكراهة لثورة يوليو التي كان قائدها. فعبد الناصر «حاكم طاغية مستبد طياش»، وثورة يوليو «هي أكبر كارثة عانتها مصر منذ الفتح العثماني سنة 1517».

ولا ينكر ع. بدوي أنه تحمس بعض التحمس لثورة يوليو يوم قيامها. ولكن حماسته لم تدم طويلاً، بل تزعزعت - أول ما تزعزعت - عام 1955 عندما عقد «رجال الثورة اتفاقية السودان التي بمقتضاها استقل السودان عن مصر استقلالاً تاماً». ذلك أنّ ع. بدوي، المفتون في حينه بالإيديولوجيا النازية، هو قومي مصري مطلق. ومن منظور قوميته المصرية المفرطة فإنّ «أكبر الحقوق» بإطلاق هو «حق مصر في سودانها». وقيادة ثورة يوليو، بتخليها عام 1955 عن السودان، قد ارتكبت «خيانة وطنية».

وبعد «الخيانة السودانية»، فإنّ نقطة الصدام الثانية بين ع. بدوي وثورة يوليو كان مدارها حول قانون الإصلاح الزراعي، أو «بلاء الإصلاح الزراعي» كما يقول. ذلك أن ع. بدوي ينتمي إلى أسرة مالكة للأطيان في قرية الشرباص في ريف المنصورة. وكانت ملكية الأراضي في تلك القرية الواسعة تعود إلى «باغوص باشا»، ابن الأرمني نوبار باشا الذي تولى رئاسة الوزارة لأربع مرات على التوالي في أعوام 1878 و1884 و1888 و1894. ثم آلت ملكيتها إلى «شركة النيل الزراعية» لصاحبها جاكوبس البلجيكي وعيد اللبناني. وقد استطاع والد عبد الرحمن بدوي أن يشتري من هذه الشركة 500 فدان بينما اشترى أهالي شرباص باقي الأراضي البالغ مساحتها 1500 فدان. و«هكذا انتقلت ملكية هذه الألفي فدان إلى المصريين بطريق شرعية قانونية سلمية لم يظلم فيها أحد أحداً». وهذا على العكس تماماً - في نظر ع. بدوي - من صنيع ثورة يوليو التي «نهبت واغتصبت الأراضي بالمصادرة والحراسة والظلم الفادح الذي ليس بعده ظلم»، وذلك بموجب قانون الإصلاح الزراعي الأول الصادر عام 1952، ثم قانون الإصلاح الزراعي الثاني الصادر عام 1961، وأخيراً قانون الإصلاح الزراعي الثالث الصادر عام 1967. وقد فقدت أسرة بدوي بموجب القانون الأول 300 فدان، وبموجب القانون الثاني 100 فدان أخرى، ولم يبق لها من الخمسمئة فدان بعد صدور القانون الثالث سوى 50 فداناً. وبالإضافة إلى ذلك وقعت الأسرة - بمن فيها عبد الرحمن نفسه - تحت قانون الحراسة الذي أصدرته الثورة بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967 والذي «كان بمثابة قرار الحرمان الذي كان يصدره البابوات والأباطرة في العصور

الوسطى الأوروبية». ومن هنا المرارة التي لا حدّ لها التي يتحدث بها ع. بدوي عن «لصوصية» قيادة ثورة يوليو، إذ يصفها بأنها «عصابة من قطاع الطرق واللصوص» ومن «الأفاقين والدجالين والطغاة المهازيل الذين نهبوا ما نهبوا وتسلطوا ما تسلطوا» وأذلوا المصريين و«ساموهم أبشع أنواع المظالم طوال خمسة عشر عاماً».

وفي تنديده بالإصلاح الزراعي المثلث الحلقات يتلبس ع. بدوي دور عاشق الأرض وشاعرها. فهو يقول برومانسية لا تخفي نفسها إنّ مالك الأرض الزراعية يرتبط بها كل الارتباط، ويكاد يمتد بكل جذوره فيها، ويحمل لها في نفسه قدسية وعبادة. «وهو شعور لا يعرفه من نشأوا في المدن. وهذا هو مصدر البلاء فيما سمّي بـ «الإصلاح الزراعي» ابتداء من سنة 1952 حتى اليوم: لقد أمر به وخطط له ونفّذه من لا تربطهم بالأرض الزراعية أية رابطة، فكان ما كان من عواقب وخيمة حلت بالأرض الزراعية ومحصولاتها وإنتاجها في مصر في الثلاثين عاماً الأخيرة. وهو عينه ما جرى في روسيا وغيرها من الدول الدائرة في فلكها منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأنّى لمن لا يعرف غير الإسفلت والأبخرة الفاسدة أن يدرك نبالة الأرض الزراعية وقداسة هواء الحقول! ومن هنا ارتبطت النبالة بالأرض الزراعية في كل تاريخ بني الإنسان، ولم ترتبط بالمتاجر والمصانع. ولا نقصد بـ «النبالة» هنا نظاماً اجتماعياً وسياسياً معيَّناً، بل نقصد نبالة الإنسان بما هو إنسان».

ولن نتوقف هنا عند هذا النص الشاعري لنتساءل: هل هي روح عاشق الأرض التي تتكلم هنا أم روح «الإقطاعي»، بل نؤثر أن نتابع محاكمة ع. بدوي لثورة يوليو التي يحمِّلها، ناهيك عن كل ما تقدم، مسؤولية أفجع كارثتين عسكريتين حلتا بمصر، وبالعرب، في القرن العشرين: هزيمة 1956 وهزيمة 1967. ولعلّ أكثر ما يلفت النظر في هذه المحاكمة التنديدية كون ع. بدوي ينكر على ثورة يوليو تجليتها التاريخية في تأميم قناة السويس. فعنده أن التأميم «الطائش» للقناة في 26 يوليو/تموز 1956 هو الذي جرّ على مصر الوبال. فالتأميم لم تكن وراءه أية دوافع اقتصادية أو وطنية. فقد أدى اقتصادياً إلى تدهور خطير في قيمة الجنيه المصري الذي خسر في الشهور الأربعة الأولى التي أعقبت أزمة القناة 300% من قيمته الشرائية. ثم إنّ التأميم كان، في نظر ع. بدوي دوماً، فعلاً متهوراً وغوغائياً. فامتياز شركة قناة السويس كان سينتهي في عام 1967. وما كان على مصر غير أن تنتظر أحد عشر عاماً أخرى لتستعيد ملكية القناة في شروط «عقلانية» تحترم القانون الدولي ولا تترتب عليها الخسائر الاقتصادية الباهظة التي تحملتها مصر من جراء تأميم القناة ثم إغلاقها في وقت لاحق. «ولكن جمال عبد الناصر - يقول ع. بدوي - لم يكن يهمه من الأمر أية منافع اقتصادية، بل كان يريد عملاً سياسياً مفاجئاً يكفل له الشهرة والدويّ، حتى ولو جرّ على مصر الخراب. وقد قام بعمله هذا بمفرده دون أن يستشير أحداً من زملائه ووزرائه. ولم يعرض الأمر على هؤلاء إلا بعد إعلانه وتنفيذه للتأميم. وقد تبيّن فيما بعد أنّ عبد الحكيم عامر اعترض عليه في جلسة مجلس الوزراء التالية للإعلان بحجة ما سيؤدي إليه من عواقب عسكرية وسياسية. كما اعترض فتحي رضوان (وكان بالمناسبة رفيقاً سابقاً لعبد الرحمن بدوي في قيادة حزب «مصر الفتاة» الفاشي النزعة) بحجة أنّ هذا العمل يضعف حقنا في المطالبة بالتأميم، لأن هذا العمل خرق لاتفاق قانوني مسنود دولياً. وهكذا كانت وستكون كل تصرفات جمال عبد الناصر خارجياً وداخلياً: تصرفات حمقاء طائشة لا تحسب حساباً لأي شيء غير الدويّ العقيم حول شخصه، مهما ترتب عليها من خراب وويلات لمصر وشعب مصر ومكانة مصر في المجتمع الدولي».

وبعد أن يعرِّي ع. بدوي على هذا النحو «أسطورة» بطولة تأميم القناة، ينبري لتعرية «أسطورة» ثانية صنعت المجد الجماهيري لعبد الناصر: مقاومة العدوان الثلاثي لعام 1956.

ففي أثناء العدوان على مصر عام 1956 كان ع. بدوي يشغل منصب مدير البعثة التعليمية المصرية في سويسرا والمستشار الثقافي للسفارة المصرية في برن. ومن ثم فقد تأتّى له أن يتابع مجريات العدوان من الخارج وأن يطلع على حقيقة ما يجري على الأرض من خلال الصحافة والإذاعة والتلفزة العالمية (لا ننسَ أنّ ع. بدوي يتقن الفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية)، بعيداً عن التغطية الإعلامية الموجهة، أو حتى الكاذبة، في الداخل المصري. وهكذا تأتى له، وهو «يتجرع أشد الغصص مرارة، أن يشاهد في السينما السويسرية نشرة أنباء القتال، وكلها حافلة بمخازي القوات المسلحة: المطارات المصرية تدمر عن آخرها بما فيها من طائرات، والضباط والجنود وهم يهربون مجردين من الملابس العسكرية وأقدامهم حافية، وقائد حامية بورسعيد (الموجي) وهو يسلم المدينة بعد ثلاث ساعات فقط من الهجوم البحري الإنكليزي الفرنسي ونزول قوات المظلات في جنوب بورسعيد، والقوات الإسرائيلية بقيادة موشي دايان تجتاح شبه جزيرة سيناء في 36 ساعة فقط... وهذا كله يحدث أمامك بالصور، بينما لو فتحت الإذاعة المصرية كنت لا تسمع إلاّ أناشيد النصر: «الله أكبر فوق كيد المعتدي» أو الأغاني الحماسية من فايدة كامل وغيرها، وكأن مصر في عالم آخر لا تدري شيئاً عما جرى على أرضها في سيناء، ومنطقة شمالي القناة!».

ويؤكد ع. بدوي أنّ العدوان الثلاثي في تشرين الثاني/نوفمبر 1956 تمخض عن هزيمة مصرية خالصة، وأنّ هذه الهزيمة هزيمتان: هزيمة مادية عسكرية، وأخرى معنوية مدمرة لكيان الأمة. وعنده أنّ الثانية أشد وأنكى، لأن معناها مواصلة التضليل والكذب على النفس، وعدم الاعتراف بالأخطاء الفاحشة التي ارتكبتها القيادة السياسية والعسكرية، وبالتالي تعمية الوعي بمدى الكارثة وإبقاء الأوضاع التي أدت إلى الهزيمة على ما هي بدون تغيير جذري. وتلك هي، في نظر ع. بدوي، الجريمة الكبرى التي اقترفتها القيادة السياسية والعسكرية المصرية في عام 1956: فبدلاً من الاعتراف الذاتي بالأخطاء «راحت عن طريق الإذاعة والصحافة توهم الناس أننا انتصرنا نصراً عسكرياً كاسحاً مؤزراً، وأنّ «المقاومة الشعبية» في بورسعيد هي التي ردت أساطيل الغزاة الإنجليز والفرنسيين، وساقت الحناجر المزيفة للتغني بهذا النصر العظيم وتشبع الجو بهذه الأباطيل. وليس ثمة عامل أكثر تدميراً لمعنوية الأمة أشد من الأكاذيب. لكن هذه ستكون الوسيلة التي سيعتمدها الحكام في مصر طوال السنوات التالية».

وتتصاعد نبرة ع. بدوي الهجائية عند الانتقال إلى الكلام عن «عار الهزيمة» في حزيران/يونيو 1967. فهذه الهزيمة كانت أشد خزياً من سابقتها سنة 1956، لأن الجيش المصري، الموصوف في حينه بأنه «أكبر قوة ضاربة في الشرق الأوسط»، لم يواجه هذه المرة قوات الإنكليز والفرنسيين، بل قوات «الدويلة» الإسرائيلية وحدها. ومع ذلك، ورغم بشاعة الهزيمة غير القابلة للتمويه، فإنّ «سياسة الكذب» التي اعتمدتها قيادة ثورة يوليو طوال خمسة عشر عاماً راحت تصور الهزيمة غير القابلة للتمويه على أنها «انتصار»، بحجة أنّ إسرائيل «لم تحقق هدفها» لأن هدفها هو «إسقاط عبد الناصر والقضاء على الثورة»، وعبد الناصر لم يسقط والثورة ما زالت قائمة وصامدة!

ولكن بما أن «تبليغ» الهزيمة للشعب المصري كان هذه المرة أصعب بما لا يقاس مما في عام 1956، فقد لجأ عبد الناصر إلى ما لا يتردد ع. بدوي في أن يسميه «مسرحية الاستقالة الرهيبة» التي كانت - على حد توصيفه أيضاً - «من أحقر المهازل وأخسّها». ذلك أنّ ما سميّ بحركة «جماهير 9 و 10 يونيو» لم يكن إلاّ «أكذوبة اخترعتها أبواق عبد الناصر، ومهزلة مفضوحة مثّلها علي صبري وسائر زبانية الاتحاد الاشتراكي» على أساس «أن تخرج جماعات مأجورة في الشوارع تطالب بعودة عبد الناصر إلى الحكم». وأما أن المسرحية «مصطنعة ومدبرة» كما يصفها

ع. بدوي، فالدليل على ذلك أن تلك الجماعات المأجورة، والمهيأة سلفاً للنزول، نزلت إلى الشوارع بعد دقائق معدودات من إعلان عبد الناصر في الإذاعة استقالته، و«لم تشارك فيها إلاّ عصابة المنتفعين من أعضاء الاتحاد الاشتراكي في الإسكندرية أولاً ثم في القاهرة، بينما بقي سائر الشعب مذهولاً فاقد الوعي من وقع الهزيمة، مشلول التفكير فيما ينبغي عليه أن يواجه به هذا الموقف».

هل صحيح أن «الجماعات المأجورة»، وليس جماهير الشعب المصري، هي وحدها التي نزلت إلى الشوارع ليلة 9 يونيو؟ إنّ ع. بدوي يبدو هنا وكأنه ينسى «مفعول الحداد» الذي كان تحدث عنه بصدد حب الشعب المصري للجنائز. ثم إنّ ع. بدوي هو نفسه من يقول في موضع آخر إنّ «العامة التي فقدت عقلها بسبب الهزيمة النكراء» هي التي اندفعت إلى شوارع القاهرة «تطالب بعودة القائد الذي مُنيَ بأبشع هزيمة في تاريخ مصر كلها! ولا يعرف التاريخ قائداً آخر هزم هذه الهزيمة ثم طالبت الجماهير بعودته!».

والواقع أنه إن لم يكن هناك من مسرحية فليست هي تلك التي دارت في شوارع القاهرة والإسكندرية وبيروت ومدن عربية أخرى، بل التي دارت في قاعة مجلس الأمة المصري. فالجماهير، التي جرى «تطفيلها» على مدى خمسة عشر عاماً، ما كان لها، وهي في ساعة الخطر الذي ما بعده خطر، أن تطيق «الفطام» الفجائي عن «الأب» الذي طالما تصورته - أو صُوِّر لها - أباً حامياً كلي القدرة. أما أن يعمد نواب مجلس الأمة إلى الرقص في قاعة المجلس تعبيراً عن فرحهم بعودة القائد عن استقالته، فتلك بالفعل خاتمة غير متوقعة للمسرحية يصح وصفها بأنها «مضحكة مبكية». وهي تقدِّم على أي حال الذريعة لعبد الرحمن بدوي لتصعيد أهجيته لثورة يوليو ولقائدها إلى مستوى غير مسبوق إليه من العنف اللفظي بقوله: «يا له من عار ليس أشنع منه عار حين راح نواب مجلس الأمة يرقصون في صباح يوم 10 يونيو في مجلس الأمة - فرحين بعودة من؟ بعودة من جرّ على وطنهم أخس هزيمة عرفها في كل تاريخه الطويل المقدر بسبعة آلاف عام! والذي أذلهم وسامهم أبشع المظالم طوال خمس عشرة سنة! والذي بدَّد أموالهم في مغامرات دونكيخوتية في البلاد العربية: وألّب هذه البلاد بعضها على بعض في مؤامرات دنيئة جعلت كل بلد عربي يتربص بالبلاد العربية الأخرى، فتمزق شمل العرب تمزقاً لم يعرفوا مثله في كل تاريخهم، وسُلب كل مصري كرامته وحريته وشرفه حتى صار مسخاً ذليلاً بائساً معدماً مهيناً في كل مكان!».

ج - شتم مثقفي العصر

رأينا أن عبد الرحمن بدوي، بانضوائه تحت لواء العقيدة النازية وبكراهيته المطلقة لثورة يوليو 1952 وشخص عبد الناصر بالذات، كان يمثل نموذجاً للمفكر الذي يفكر تفكيراً مخالفاً، بل مُضاداً لكل ما استقرت عليه المسلمات في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

ولكن أول ما يلفت النظر في علاقة المثقف الكبير الذي هو عبد الرحمن بدوي بمثقفي عصره - من المصريين حصراً - صدوره لا عن تفكير مضاد، بل عن موقف مضاد.

فأحمد أمين وطه حسين وعباس محمود العقّاد وزكي نجيب محمود ونجيب محفوظ ومحمود أمين العالم، وآخرون كثيرون، لهم حضورهم الكثيف في السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي، ولكنه محض حضور بالسلب، أو حتى بمحض الشتم.

فعبد الرحمن بدوي لا يخوض، في الثمانمئة صفحة التي يسرد فيها سيرة حياته، في أي نقاش، ولا حتى في أي نقد مع مثقفي جيله ومثقفي الجيل الذي يليه. فهو لا يناقش أفكارهم ولا يعلق على

كتاباتهم ولا يتنازل حتى لمعارضة أطروحاتهم. إنما هو يكتفي بـ «الردح» وبالطعن في أشخاصهم وأخلاقهم. ومن هذا المنظور، لا نتردد في أن نقول إنّ ع. بدوي، في تشنيعه على مثقفي عصره، لا يمارس أي فعل نقدي، بل هو يتراجع بالنقد الفكري إلى طور ما قبل النهضة، بل إلى الطور البدائي أو القبلي الذي كان فيه النقد محض هجاء وفضاء مفتوحاً لتبادل السباب على نحو ما كان دارجاً في عصر جرير والفرزدق والأخطل. وباستثناء الشيخ مصطفى عبد الرازق، أستاذه في علم المنطق والكلام والفلسفة الإسلامية في كلية الآداب بالجامعة المصرية بين عامي 1934 و1938، فإنّ أحداً من أعلام مثقفي عصره من المصريين لا ينجو من «سلاطة قلمه»، وهذا تعبير نضطر هنا إلى استخدامه مكرهين لأنه الأكثر تعبيراً عن طبيعة الممارسة النقدية كما يفهمها ويطبقها ع. بدوي في سيرته الذاتية.

والواقع أنه حتى عندما يتحدث ع. بدوي عن «الأزهري» مصطفى عبد الرازق بمنتهى الإيجابية، مشيداً بتعمقه في النصوص العربية القديمة وبدروسه في أصول الفقه وعلم الكلام التي تمخض عنها كتابه المشهور «التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ، فإنه لا يحجم عن أن يتخذ من هذه الإشارة الإيجابية تكئة للتشنيع على سائر زملاء الشيخ من الأزهريين. وهكذا يقول: «كان الشيخ مصطفى متحرر الفكر اجتماعياً، يدعو إلى تحرير المرأة، ومن هنا كان يكتب في مجلة «السفور» مقالات ذات نزعة تحريرية للحياة الاجتماعية. وهذا التحرر الاجتماعي هو الذي كان هدف هجمات الأزهريين عليه، خصوصاً حين صار شيخاً للأزهر في ديسمبر 1945. ولم يكن الدافع الحقيقي لهذا الهجوم من جانب شيوخ الأزهر لوجه الدين، أو غيرة على التقاليد الإسلامية، بل لأنهم كانوا يطمعون في تولي هذا المنصب. وشيوخ الأزهر بطبعهم طماعون حاقدون يأكل الحسد قلوبهم، وفي سبيل نيل أي منصب ذي شأن لا يتورعون عن استخدام أخسّ الوسائل: من وقيعة ودس ووشاية واختراع الأكاذيب».

وإذا كان عبد الرحمن بدوي يهاجم هنا الأزهريين غمزاً وبجماعهم دون تسمية أحد منهم، فإنه لا يتردد في موضع آخر في أن يسدد رأس حربته إلى علم كبير من أعلامهم الراحلين هو الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية. فعدا عن أنه ينكر عليه أي إسهام في الحركة الفكرية لعصره ويعتدّ رسالته «في التوحيد» عملاً تلميذياً «خجولاً وبسيطاً لا يفيد إلاّ المبتدئين في هذا العلم (علم الكلام)»، فإنه لا يجد حرجاً في أن يرميه بتهمة التواطؤ والعمالة للمحتل الإنكليزي. هكذا يقول إن «الشيخ محمد عبده، مفتى الديار المصرية والمصلح الديني المزعوم»، قد ضرب المثل في الخروج على مبادئ الوطنية بمصادقته للورد كرومر، القنصل والمعتمد البريطاني على مصر في حينه. فقد «انعقدت بينهما علاقة حميمة - إن صحّ أن توصف بالحميمة علاقة التابع بالمتبوع، والذليل بالجبار، والمطيع الخاضع بالآمر المستكبر. بل كان محمد عبده هو نفسه يتفاخر ويتباهى بهذه العلاقة الوثيقة بينهما، وبينه وبين سلطة الاحتلال، كما ورد في رسالة منه إلى رشيد رضا لمّا خاف هذا الأخير من أن يعتقله الإنجليز... ومع ذلك كان - وظلّ حتى اليوم - لمحمد عبده أنصار ومعجبون وممجِّدون مغالون! وإذا سألتهم: ماذا يعجبكم فيه: أهذا التواطؤ مع طاغية الاستعمار البريطاني في مصر؟ لم يجدوا جواباً لأن الوقائع تدمغهم. بل لاذوا بدعوى «الإصلاح الديني» وزعموا أنه كان «مصلحاً دينياً». فنسألهم: أي إصلاح ديني قام به؟ لم يستطيعوا أن يذكروا إلا تفاهات شكلية، مثل تحليل لبس القبعة - وكأن هذا أمر خطير جداً به يكون المرء «مصلحاً دينياً» كبيراً! وهكذا الأمر في كثير من أمر الشهرة في مصر والبلاد العربية والإسلامية! لقب يطلقه

مخدوع أو خادع، فيتردد بين الناس في عصره. وينتقل من جيل إلى جيل ولا أحد يتحقق من صواب إطلاق هذا اللقب وخلع هذه الشهرة!».

ومن أبرز الذين يشكك في «شهرتهم الكاذبة» ويطعن في عملهم العلمي وفي أخلاقهم الشخصية أحمد أمين الذي كان يشغل في حينه (1941) منصب عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية. فهو لا يتحدث عنه إلاّ ملقباً إياه بـ «العميد الحقود»، ويخصه بفقرة بالغة القسوة يتهمه فيها بالدناءة وبالتسلق على ظهور الآخرين وبالانتحال. ويبدو أن كل جريمة أحمد أمين أنه قرر تأخير مناقشة رسالة الماجستير التي قدمها ع. بدوي في حينه إلى مجلس كلية الآداب بحجة أن هذا الأخير لم يسجل موضوع رسالته قبل عام من مناقشتها كما تقضي الأصول الجامعية. وهكذا يكتب عنه: «كان أحمد أمين رجلاً حقوداً ضيق الأفق تأكل قلبه الغيرة من كل متفوق، ومن كل متقن للغات الأجنبية لأنه كان لا يعرف لغة أجنبية فيما عدا قشوراً تافهة من أوليات اللغة الإنكليزية. وكان يسعى للتعويض عن عجزه هذا بانتحال أعمال الآخرين، خصوصاً الناشئة المتطلعون إلى الشهرة بالتسلق على جذوع الشخصيات ذات الشهرة أو النفوذ. وقد حاول أن يصنع معي هذا الصنيع، لما أن قدمت إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر - وكان هو رئيسها - أصول كتابي: «التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية» في أواخر سنة 1939. فلم تفلح محاولته هذه وصَدَدْته منذ اللحظة الأولى. إذ قلت في نفسي: وما شأن هذا الرجل بكتاب مؤلف من دراسات بالألمانية والإيطالية، وفي موضوع بعيد عنه؟ وكيف يمكن أن أبرر وجود اسمه إلى جانب اسمي على كتابي هذا؟ إنها منه صفاقة ما بعدها صفاقة. ونشرت الكتاب عند ناشري الأول: مكتبة النهضة المصرية. ولما صدر قدمت إليه نسخة، ولسان حالي يقول له: على الرغم منك صدر الكتاب! وهذه واقعة سأصادف العديد من أمثالها طوال حياتي في الإنتاج والنشر. ولهذا تذرع أحمد أمين بمسألة شكلية تافهة، وهي أنه لم يتم تسجيل موضوع رسالتي في الموعد القانوني، وهو عام قبل المناقشة، فيا لسخافة التفكير وتفاهة الإدراك! فقد تمسك أحمد أمين بهذه النقطة الشكلية التافهة، ووجد فيها ضالته للكيد بي وتحقيق حقده الدفين، فعرض هذه المسألة على مجلس الكلية وحمله على أخذ قرار بتأجيل المناقشة عاماً. وما أكثر الخشب المسندة في مجالس الكليات!»

وعلى ضراوة هذا النقد، فإنّ حظ أحمد أمين يبقى أحسن من حظ علم آخر من أعلام الثقافة المصرية هو محمود عباس العقّاد. فأحمد أمين ما طاله إلا نقد كلامي، أما العقّاد فقد طاله أيضاً نقد «عملي» أي بالأيدي. ولنترك الكلام لعبد الرحمن بدوي: «لقد صارت كلتا الحركتين: الإخوان المسلمين ومصر الفتاة (وهي منظمة فاشية التوجه انتمى إليها ع. بدوي في الثلاثينات) هدفاً لبطش النقراشي وزير الداخلية في سنة 1939. وفي الوقت الذي كان القسم السياسي في بوليس محافظة القاهرة يطارد أعضاء مصر الفتاة ويعتقلهم ويلفق لهم التهم - وكذلك كان يفعل مع الإخوان المسلمين - أوعز النقراشي إلى كاتب السعديين في ذلك الوقت، عباس محمود العقاد، بالهجوم على كلتا الحركتين. وقد كان العقاد طوال حياته مأجوراً لحزب من الأحزاب: الوفد (حتى سنة 1935)، والسعديين (من سنة 1938 حتى سنة 1950)، كما كان مأجوراً لبريطانيا طوال فترة مدة الحرب (من 1939 إلى 1945 على الأقل): يستخدم سلاطة لسانه، وما يزعمه لنفسه من قوة عارضة، في التطاول على خصوم مَنْ يُستغل للدفاع عنهم. فكتب العقاد مقالات ضد الإخوان المسلمين، لكن هؤلاء سكتوا ولم يحركوا ساكناً. ثم انكفأ بعد ذلك يهاجم «مصر الفتاة». فلما كتب أول مقال، تشاورنا في مصر الفتاة بماذا نرد. فرأى صبيح (محمد صبيح رئيس تحرير مجلة مصر الفتاة في حينه) أن يكون ذلك بالرد القاسي في مجلة مصر الفتاة وكتب فعلاً مقالاً بعنوان: «العقاد جهول يريد

أن يعلم الناس ما لا يعلم». فكتب العقاد مقالاً آخر أشد وأعنف. وكان من رأيي أن العقاد يرحب بالمقالات، فلا علاج له عن هذا الطريق، بل لا بد من استخدام العنف معه لأنه لا يردعه غير العنف. وأخذ برأيي اثنان من أعضاء الحزب، فتربصا للعقاد وهو عائد إلى بيته رقم 13 شارع سليم في مصر الجديدة، وانهالا عليه بالضرب والصفع والركل، وأفهماه أنّ هذا تأديب مبدئي بسبب مقاليه ضد مصر الفتاة، فإن عاد، عادا إليه بما هو أشد نكالاً. وأحدثت هذه «العلقة» أثرها الحاسم، فخرس العقّاد خرساً تاماً، ولم يعد إلى الكتابة ضد مصر الفتاة ».

ولعل طه حسين هو وحده من جيل الأربعينات الذي ينجو من هذه السلاطة اللسانية. فعبد الرحمن بدوي يعترف بأنه يكنّ له ودّاً خاصاً وصداقة متينة. ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يمسك نفسه - أو قلمه - عن التشهير به في مذكراته في أكثر من موضع. فعنده أنّ طه حسين الذي يودّه ويقدّره هو طه حسين الأستاذ، وليس طه حسين العميد، وإن «طه حسين في سنوات 1935 ليس هو طه حسين عامَي 1925 و1926 لمّا كان يلقي على الطلاب في الجامعة المصرية محاضرات في الشعر الجاهلي». ذلك أن طه حسين، منذ صار عميداً لكلية الآداب، صار في تقدير ع. بدوي ذنباً للسلطة الوفدية. وحزب الوفد، في نظر ع. بدوي، حزب الشيطان، وتاريخ مؤسسه، سعد زغلول، «تاريخ شائن ينضح بالخيانة والوصولية وممالأة الإنكليز المحتلين». ولعل أبشع ما يرمي به ع. بدوي «أستاذه» و«صديقه» طه حسين هو اتهامه بالعمالة للسلطة وبالوشاية وبالتجسس على الطلبة لحساب البوليس. وفي ذلك يقول بالحرف الواحد: «ومن مظاهر تصرفات الدكتور طه الحزبية المحض أنه كان يبلّغ رجال البوليس عن زعماء الطلبة المعارضين في كلية الآداب، مستعيناً في ذلك ببعض الجواسيس المتزلفين إليه من الطلاب، فكنا نسمع في اليوم التالي أنّ البوليس قبض على فلان وفلان من هؤلاء الزعماء».

وإذا كان ع. بدوي يفرد لشتم أحمد أمين أو العقاد، أو حتى طه حسين، فقرات بكاملها، فإنه قد يجمع بين عدة من مثقفي جيله ليشتمهم في فقرة واحدة. وهكذا يندد بمحمد مندور وعثمان أمين ونجيب بلدي وعبد الهادي شعيرة وزكي نجيب محمود ومحمد عبد الهادي أبو ريدة لأنهم لم يتمكنوا - بخلافه - من تحصيل شهادة الدكتوراه في بعثتهم الجامعية إلى الخارج بسبب «قلة الذكاء المقرونة بالكسل وعدم الرغبة في العلم والتحصيل». كما قد يندد في فقرة أخرى بجملة من كانوا يعملون معه في كلية الآداب من أساتذة وعمداء في مطلع الأربعينات كما في قوله: «لقد كان الجو في كلية الآداب بين أعضاء هيئة التدريس فاسداً للغاية. وخير وصف له هو عبارة طه حسين: «لا يعملون، ويؤذيهم أن يعمل الناس». ولم يكن سلاحهم في التنافس العلم والإنتاج العلمي، بل الدس والوقيعة والوشاية والتزلف إلى ذوي النفوذ داخل الجامعة وخارجها. فتحولت هيئة التدريس إلى عش للأفاعي، ينهش بعضها بعضاً، ويؤرّث الخصومة بينهم عمداء لم يصلوا إلى هذا المنصب بالعلم أو الكفاية الإدارية، بل بالصلات مع مَنْ في الحكم (مثل أحمد أمين)، أو العلاقات الحزبية الدنيئة (حسن إبراهيم حسن)، أو الدجل الديني والسياسي (عبد الوهاب عزام) أو الدسائس الخسيسة (زكي محمد حسن)».

ومن جيل الأربعينات يمتد الهجاء إلى جيل الخمسينات، وهو الجيل الذي يجد رمزيه الكبيرين في شخصي توفيق الحكيم ونجيب محفوظ. وأمرهما عند ع. بدوي سهل: فهما محض بوق ناطق بلسان السلطة، وسيف ضارب بعزّ الحاكم. وليس أي حاكم، بل تحديداً وحصراً الحاكم الناصري الذي هو، في نظر ع. بدوي، أردأ حاكم ابتليت به مصر في تاريخها الطويل على مدى سبعة آلاف سنة. وبالإضافة إلى تهمة العمالة للسلطة، يأخذ ع. بدوي على محفوظ والحكيم لهاثهما وراء الماركسيين

من المثقفين المصريين الذين يتهمهم بأنهم سيطروا على أجهزة الإعلام والثقافة وأدمغة الناس في الطور الثاني من العهد الناصري. فقد بلغ من أمر «الإرهاب الثقافي الأحمر» في مصر الناصرية أن من هم بعيدون كل البعد عن العقيدة الماركسية لبسوا لبوسها ليكسبوا المال والشهرة والمكانة الأدبية. وفي مقدمة هؤلاء محفوظ وتوفيق الحكيم «اللذان صارا - وهما من لم يُعرف عنهما من قبل أي ميل إلى الشيوعية والماركسية - يدعوان الناس إلى قراءة ماركسية لقصصهم، ويزعمان أنها قصص رمزية تقوم على الصراع الطبقي والإشادة بالبروليتاريا والدعوة إلى ثورة شعبية تقضي على البورجوازية والطبقية وتصور الحتمية التاريخية لانتصار الطبقة الكادحة على الإقطاع والرجعية، وهكذا، إلى آخر معجم الألفاظ الماركسي المعروف. ولعدم خبرتهما بهذا التأويل الرمزي الماركسي استعانا بأئمة التفسير الشيوعي الماركسي، مثل محمود أمين العالم وغالي شكري!».

وبالإضافة إلى هذين الرمزين الماركسيين الأخيرين، فإنّ ع. بدوي يدرج في رأس لائحة «العملاء الموسكوفيين»، الذين وظفوا أنفسهم في خدمة سادة الكرملين تنفيذاً لخطة «التآمر والقضاء على المجتمع المصري ليقيموا على أنقاضه دولة شيوعية خالصة تدور في فلك موسكو»: لويس عوض ومحمد سيد أحمد وصلاح جاهين وأحمد عباس صالح وسعد كامل وحمدي غيث وسعد أردش. ويخص اثنين منهم بالتفاتة خاصة، وهما أحمد بهاء الدين وعبد الرحمن الشرقاوي. فيقول عن الأول إنه «شيوعي قح، ولكنه يتلوّن بألوان مختلفة بحسب الظروف». أما الشرقاوي فيقول عنه إنه «متعدد الأطوار، يدور من اليمين إلى اليسار، ويجمع بين عمامة الإسلام وكاسكيت الشيوعيين».

ولا يندر أن يتطاول القلم الهجائي لعبد الرحمن بدوي على مثقفين عرب من غير المصريين، ولا سيما اثنين منهم يسدد إليهما بمنتهى الضراوة سهم عدائيته: فؤاد أفرام البستاني الذي يقذفه بعبارة قاتلة واحدة: «هذا الأفعوان الهرم الخبيث»، وقسطنطين زريق الذي يرميه بأنه «هذا المسيحي المتَّجر بالعروبة»!

* * *

لقد قلت في مقدمة هذه المطالعة للسيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي إن صاحبها هو بلا شك «واحد من كبار الصانعين الفكريين للجيل العربي المعاصر». وبعد هذه المقدمة فإنّ الخاتمة تفرض نفسها: فمطالعة مذكرات عبد الرحمن بدوي بما تضمنته من إشهار للعقيدة النازية وثبات عليها ومن تشهير بمثقفي عصره جميعهم تقريباً بلا استثناء، تحملني على تصحيح المقدمة لأقول: «كنت أحسب عبد الرحمن بدوي واحداً من كبار الصانعين الفكريين للجيل العربي المعاصر، ولكن سيرة حياته كما خطها بقلمه تكشف عن قامة أصغر مما أحسب. وهذا كشف شديد الإيلام لي شخصياً لأن عبد الرحمن بدوي كان واحداً ممن صنعوا تفكيري وأسهموا بقدر واسع في بناء ثقافتي الفلسفية، الإسلامية والعربية معاً».

الديموقراطية والقومية والأقليات: (المسألة الكردية نموذجاً)

حتى القرن التاسع عشر لم يكن من وجود معترف به للأقليات، إلا أن تكون دينية أو طائفية. ومع ظهور فكرة الدولة القومية ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، شرعت الأقليات تتحدَّد وفق معايير جديدة: لغوية أو إثنية. وبدون أن تنفي هذه المعايير الجديدة المعيار الديني، فقد تندمج معه ليتولد من اجتماعها مفهوم الأقلية القومية. وهذا المفهوم لا يقبل انفصالاً عن مفهوم أشمل منه هو مفهوم القومية الحديثة. فابتداء من الثورة الأميركية (1776)، وعلى الأخص الثورة الفرنسية (1789)، فرض نموذج الدولة القومية نفسه نموذجاً شبه وحيد للدولة الحديثة في أوروبا وأميركا أولاً، قبل أن يعمّ العالم أجمع في القرن العشرين. وإنما قوة انتشار هذا النموذج هي التي تفسِّر تفكّك الامبراطوريات الإسبانية في أميركا، والنمساوية ـ المجرية في أوروبا، والعثمانية في أوروبا وآسيا، والاستعمارية في آسيا وأفريقيا غداة الحرب العالمية الثانية، وأخيراً السوفياتية في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين.

وفي الوقت الذي نبتت على هذا النحو لفكرة الأمة فاعلية تاريخية مدهشة، فإن الدولة القومية هي عينها التي استتبعت تمخّض مفهوم الأقلية القومية. فعندما تنوب القومية مناب الدين كقاعدة للانتماء أو مناب السلالة الملكية كإطار للولاء السياسي، فإن قومية الأكثرية تشحذ وتؤجج ـ ولا تلغي ـ قومية الأقلية. ونظراً إلى أن النقاء القومي التام معدوم حتى في أكبر الدول القومية نقاء، فإن مشكلة الأقليات القومية تغدو مشكلة دائمة ـ بله مزمنة ـ من مشكلات الحداثة السياسية القائمة على المبدأ القومي.

ولقد كانت ثورة الحداثة ـ وليس يمكن وصفها بأقل من ذلك ـ قد ابتكرت وطورت وطبقت مبدأ العلمانية حلاً لمشكلة الأقليات الدينية والطائفية. ولكن هذا الحل، على عبقريته، كشف عن تقصيره في مواجهة مشكلة الأقليات القومية. وهكذا وجدنا أوروبا تقدم في القرن التاسع عشر مشهداً غريباً ومتناقضاً لدول متسامحة على الصعيد الديني ومتعصّبة على الصعيد القومي، وهو مشهد معاكس تماماً على كل حال لامبراطوريات القرون الوسطى ـ مع استطالتها العثمانية في الأزمنة الحديثة ـ التي يمكن القول إنها كانت قائمة على تعصّب ديني وتسامح قومي .

وقد جاءت التجارب التوتاليتارية في ألمانيا وإيطاليا واسبانيا في النصف الأول من القرن العشرين، لتشف عن مدى طغيان النزعة القومية وقابليتها للتحوّل إلى شوفينية عدوانية إذا لم تستند ـ بالإضافة إلى العلمانية ـ إلى ركيزة من الثقافة الديموقراطية. وعلى أي حال، إن سقوط التجربة الفاشية لهذه البلدان قد تأدّى إلى توسيع في مفهوم الديموقراطية. فحتى منتصف القرن العشرين كانت الديموقراطية تعني حصراً، وطبقاً للتقاليد البرلمانية للثورة الإنكليزية والتقاليد الجمهورية للثورة الفرنسية، احترام التعددية الحزبية والسياسية ضمن نطاق الدولة القومية الواحدة. ولكن هذه التعددية في العقود الأخيرة لم تعد محصورة بالنطاق السياسي، بل باتت شاملة للثقافة كما في الولايات المتحدة الأميركية Multiculturalisme ، أو للغة Multilinguisme كما في اسبانيا ما بعد الفرانكوية، أو للإثنية كما في فرنسا التي صار مباحاً فيها الكلام عن «الشعب الكورسيكي» أو «البلد الباسكي».

وبدون تحليل لا يتّسع له المجال هنا للظروف التاريخية النوعية، فإن الحداثة السياسية قد جرى تأويلها ـ عندما انتقلت عدواها إلى الشرقين الأقصى والأوسط ـ على أنها محض تكريس للنزعة القومية مفصولة عن لاحقتيها الماهويتين: العلمانية والديموقراطية. وإذا أخذنا الحالة العربية مثالاً، فسنلاحظ أن الفكر القومي لم يكن معنياً، من البداية إلى النهاية، بالتنظير لشيء آخر سوى الدولة العربية الواحدة، بدون أن يتوقف ـ خلا استثناءات نادرة جداً ـ عند الطابع العلماني والديموقراطي لهذه الدولة من حيث أن العلمانية إطار تنظيمي ضروري للتعددية في ديانات الأمة وطوائفها، ومن حيث أن الديموقراطية إطار تنظيمي ضروري ليس للتعددية في أحزاب الأمة وتياراتها السياسية فحسب، بل كذلك للتعددية في إثنياتها ولغاتها (بربر في المغرب، أكراد في المشرق، نوبيون في الجنوب)، فضلاً عن التعددية في شخصياتها القطرية (مصر، سورية، العراق، الجزائر، اليمن، السودان، إلخ).

هذا النفي للتعدديات قد أتاح لبعض المنتقدين أن يتحدثوا عما سمّوه «محدلة القومية العربية» التي كل شأنها أن تسوِّي بمنتهى الجلافة تضاريس الأمة وأن تحيلها سطحاً بلا عمق ولا تلون، وأن تصب تنوعاتها الحية في القالب القاهر للغالبية العددية والديموغرافية (عرب بلا بربر ولا أكراد، ومسلمون بلا يهود ولا نصارى، وسنّة بلا شيعة وبلا علويين ولا دروز، ومصريون بلا سودانيين، وسوريون بلا لبنانيين... إلخ.).

بل إن ثمّة منظّرين قوميين ذهبوا في إنكار واقعة الأقليات إلى حد اعتبارها من صنع الاستعمار وبيادق لا تتحرك على رقعة شطرنجه إلا بأمره وتنفيذاً لمؤامرة مدبرة. فالأقليات لا ماهية لها في ذاتها، بل هي، في أحسن الأحوال، مجرد رواسب تاريخية، بله مستحاثات ينبغي أن تخضع من جديد لقانون التفتت والذوبان ثم الاندماج. وهي ليست بحال من الأحوال علامة تنوع ومصدر غنى حضاري. بل هي، إذا لم تكن طابوراً خامساً للعدو، «مياه عكرة» تحلّي له الصيد فيها. وإخلاص ابن الأقليات هو دوماً موضع شبهة، وإذا أخلص فعليه أن يخلص مرتين لإثبات براءته. وإذا خان، فإنه لا يخون بمفرده، بل يجر معه أقليته كلها في خيانته. وعلى أي حال فإن أمره ليس من ذاته، بل من الأقلية التي ينتمي إليها. فهو تبع، حتى في تحوّلاته، لثباتها. وسيكولوجيته لا تفسير لها إلا بسوسيولوجيتها.

ورغم الأهمية السلبية التي أعطتها النظرية القومية على هذا النحو للظاهرة الأقلوية، فإنها لم تدرجها قط في مجال المفكَّر به. فلكأن الظاهرة الأقلوية مرض سرّي لا علاج له إلا بالصمت والانتظار والاستئصال بفعل عامل الزمن والهضم ذي الحتّ البطيء الذي لا يعصى عليه حتى الجلمود من الصخر. وهذا الإدراج للواقعة الأقلوية في خانة المسكوت عنه قد أعفى الحركة القومية، العربية كما القطرية سواء بسواء، من القيام بعبء المهمتين اللتين لا تعود القومية بدونهما عتلة للحداثة السياسية: العَلْمنة والدَقْرطة.

هنا تحديداً تفرض المقارنة مع الحركة القومية التركية نفسها. فهذه الأخيرة قد رأت النور متأخرة عن القومية العربية، وإلى حد ما من قبيل رد الفعل عليها. ومع ذلك حققت سبقاً باهراً عليها. فقد استطاعت أن تحافظ على وحدة التراب القومي التركي رغم أن أطماع القوى الاستعمارية الأوروبية في تقاسم الجذع الأناضولي من جسم «الرجل المريض» ما كانت تقلّ عن رغبتها في تقاسم أطرافه العربية. كما أنها، خلافاً لواقع الحال مع الحركة القومية العربية (أو القطرية)، أنجزت بجرأة غير مسبوقة مهمة إقامة جمهورية علمانية هي الأولى من نوعها في دار الإسلام. وبديهي أنه لا مجال هنا للحديث عن «معجزة تركية». فالنخبة التركية التي قادت عملية العلمنة اصطدمت بـ «العثمانية»

اصطدام النخب الأوروبية بـ «البابوية». فالسلالة العثمانية الحاكمة كانت مكرهة على تقديم عامل الولاء الديني على عامل الانتماء القومي تحت طائلة تفكك الامبراطورية. ومن ثم فإن توكيد الهوية التركية كان يمر حتماً عبر «القطع» مع الهوية الدينية. ومما سهّل هذا الفصل بين القومية والدين في الحالة التركية الطابع العربي للإسلام، وهو العامل نفسه الذي جعل مهمة العلمنة في الحالة العربية أشدّ صعوبة وتعقيداً.

ولكن ما ربحته تركيا الأتاتوركية على صعيد العلمنة خسرته على صعيد الدقرطة. فعلمانيتها بالذات أخذت شكلاً استبدادياً. فعدا أنها فرضت من فوق وبقوة المراسيم، فقد تطرفت في التطبيق إلى حد كاريكاتوري أحياناً: وهكذا فرضت عقوبة الإعدام ـ ولو نظرياً ـ على من يضبط وهو يرتدي الجبّة أو العمة. وإن يكن من نزعة قومية عملت فعلاً كمحدلة فهي القومية التركية في إخراجها الأتاتوركي. فالأقليات لم يُسكت عنها فحسب، بل أزيلت من خريطة الوجود التركي. فمذابح الأرمن، التي بدأت في أواخر العهد العثماني، استمرت إلى عام 1924. ومن أصل مليوني أرمني كانوا يقطنون في تركيا لم يبق في عام 1927 سوى سبعين ألفاً. كما أن اليونانيين، الذين كانوا يشكّلون غالبية سكانية في المدن الساحلية، تعرّضوا بدورهم للذبح، ثم للتهجير الجماعي. وبعد انتهاء «حرب الاستقلال» التركي تمت «مقايضة» 1.300.000 يوناني مقابل بضع مئات من الأتراك. وبالإضافة إلى هاتين التصفيتين الجماعيتين الكبريين تعرضت أقليات صغيرة أخرى للاضطهاد والتهجير، مثل اللازيين والآشوريين ـ الكلدانيين وعرب أنطاكية وماردين ومرسين من النصارى، وكذلك عرب لواء إسكندرون من العلويين.

ولئن تكن هذه الوقائع الإبادية قد أمست ملكاً للتاريخ، فإن ما يميّز اضطهاد «الأقلية» الكردية أنه مستمر إلى اليوم منذ ما يقارب ثلاثة أرباع القرن، وأنه لا يأخذ شكل إبادة للجنس البشري إلا في حالات استثنائية، ليتلبّس في أغلب الحالات شكل إنكار وإعدام نظري للوجود.

فرغم أن زهاء نصف الشعب الكردي (12 مليون نسمة) مقيم في تركيا، ورغم أن الأكراد يؤلفون بالتالي أكبر شعب غير تركي في تركيا التي يناهز تعداد سكانها اليوم 62 مليوناً، فإن التلفظ بكلمة «كردي» كان حتى الأمس القريب محظوراً، كما كان الكلام حتى 1990 محرماً باللغة الكردية، فضلاً عن تعليمها أو الكتابة بها[150]. والواقع أنه في اليوم الذي ألغيت الخلافة، أي في 3 آذار (مارس) 1924، صدر مرسوم يقضي بحظر التخاطب بالكردية والتعليم والنشر بها. وإذ اتهم أتاتورك الأكراد بأنهم «رجعيون» و«عثمانيون»، فقد رسم خطة متكاملة لتقويض دعائم الهوية الكردية طالت لا اللغة والذاكرة فحسب، بل أيضاً الأعراف والتقاليد. ومشهور هو، من هذا المنظور، المرسوم الأتاتوركي الذي قضى بإلغاء «المضافات» الكردية وبحظر عادة إكرام الضيف التي هي واحدة من أهم ركائز المجتمع الكردي. وعلى حد تعبير جيرار شاليان في كتابه «الفاجعة الكردية» (1992)، فإنه «لم يعد من هم للسياسة الرسمية في تركيا، منذ 1924 حتى السنوات الأخيرة، سوى نفي وجود أقلية كردية». فتركيا، في التصوّر الأتاتوركي «اليعقوبي»، لا تكون حديثة و«أوروبية» إلا إذا كانت «أمّة»، والأمّة لا تكون كذلك إلا إذا كانت «متجانسة»، والأمة المتجانسة هي بالتعريف أمّة بلا أقليات، أي أمّة «تركية» خالصة. وعلى هذا الأساس أعلن وزير الخارجية التركي توفيق رشيد، في لقاء له عام 1926 مع نظيره البريطاني ليعرض عليه الخطة «التاريخية لتركيا بخصوص الأقليات «اللاتركية»: «إن استقلال الأمم الصغيرة مستحيل. والأكراد أيضاً مستهدفون، لكن مستواهم الثقافي متدنٍ جداً وعقليتهم متأخرة إلى حد لا يمكننا معه امتصاصهم وتمثّلهم. ومثلهم مثل هنود أميركا، فإن عليهم أن يضمحلوا من الوجود».

[150]. Jacqueline Sammali: être Kurde, Un délité , L'Harmattan, Paris 1995, 304 pages.

وواضح أن الأرقام التي نعتمدها ههنا هي الأرقام التي اعتمدتها هذه المؤلفة نفسها، وهي تعود جميعها إلى ما قبل عام 1995.

وبما أنه كان من المستحيل حمل ملايين عدة من البشر على «الاضمحلال» من الوجود، فقد جرى تذويبهم بطريقة أخرى: لقد أعلن «معهد تاريخ تركيا»، الذي أنشأه أتاتورك في الثلاثينات، أن الأكراد، بما هم كذلك، لا وجود لهم، وإنما هم، مثلهم مثل الأتراك تماماً:

«عرق من أصل طوراني، قدموا منذ خمسة آلاف سنة من آسيا الوسطى. ولئن كانوا يتكلمون بـ «رطانة» ما هي إلا مزيج من التركية القديمة والفارسية والعربية والأرمنية، فما ذلك إلا لأنهم، من طول بقائهم في تلك الجبال المنيعة، قد نسوا في النهاية لغتهم الأم ووقعوا تحت تأثير جيرانهم الفرس».

وفي هذا السياق نفسه جرى اعتبار الكردية مجرد لهجة تركية منحطة، وحُظّر على هذا الأساس التخاطب بها، وكان مؤسياً مشهد القرويين الأكراد وهم يؤمّون أسواق المدن التركية ويعبرون عما يريدون قوله بإشارات من أيديهم وهمهمات من حناجرهم لأنهم لا يتقنون لغة أخرى غير الكردية. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن الكردية هي، من وجهة النظر العلمية، لغة هندية ـ أوروبية، وإن يكن داخَلَها، مثلها مثل التركية، الكثير من الألفاظ العربية، على حين أن التركية تنتمي إلى أسرة لغوية مغايرة تماماً هي الأسرة الأورالية ـ الطورانية[151].

[151]. إن النزعة القومية التركية على صعيد اللغة لم تقتصر على الكردية، بل طالت العربية أيضاً. فقد كلف أتاتورك المجمع اللغوي التركي منذ 1932 بتطهير القاموس التركي من «الدخيل» العربي.

ولم يقتصر الأمر على الإنكار الثقافي للهوية الكردية، بل تعداه، في حالات محددة على الأقل، إلى عمليات تتريك قسري وتقتيل جماعي للأكراد. ولا شك أن الحجم الديموغرافي للأكراد وديانتهم الإسلامية السنية (عدا قلة منهم تعتنق النصرانية والعلوية واليزيدية) قد حالا دون معاملتهم كما لو أنهم أرمن أو يونان. ولكن هذا لم يمنع وقوع عمليات تهجير كتلك التي أعقبت مذابح الأرمن (التي كان للأكراد يد نشطة فيها)، والتي أدّت إلى نزوح قسري لنحو سبعمئة ألف كردي وتوطينهم في غير أماكن سكناهم الأصلية من أجل تمثلهم وتتريكهم. كما أن بعضاً من أخصب أراضي كردستان التركي أعيد توزيعها على مزارعين أتراك بعد تهجير سكانها الأكراد عنها بغية إحاطة المنطقة الحدودية بحزام تركي عازل[152].

[152]. في سورية والعراق أيضاً جرت، في المناطق الحدودية والبترولية، عمليات «مقايضة» سكانية من أجل إقامة حزام أمني «عربي».

ومع أن الجمهورية الجديدة كانت وعدت بأن «يعيش في ظلها الأتراك والأكراد كالإخوة وعلى قدم من المساواة»، إلا أن سياسة التتريك القسري استثارت من جانب الأكراد ردود فعل تمردية كان ثمنها ـ بالنظر إلى عدم تكافؤ القوى ـ باهظاً جداً. فقد شهد كردستان التركي ما بين 1925 و1936 ثلاث انتفاضات لم تتمخض في نهاية المطاف إلا عن «دفن» كردستان. فالانتفاضة الأولى قادها في 1925 الشيخ سعيد، «عمر مختار الشعب الكردي». فهذا القائد الديني كان في الثمانين من العمر عندما اقتيد مع خمسين من رفاقه إلى حبل المشنقة. وكانت الثورة التي قادها دينية بقدر ما هي قوميّة، و«عثمانية» بقدر ما هي «كردية». ورغم تحريره بضع مدن كبرى وثلث أراضي كردستان

التركي خلال شهرين، فإن فتح فرنسا سكة حديد سورية أمام القوات التركية أتاح لهذه الأخيرة أن تطوق رجال الشيخ سعيد من الشرق وتأسره في 15 نيسان (أبريل) 1925. وبعدئذ أرسل «الغازي» ـ لقب مصطفى كمال الأول قبل أن يصير اسمه أتاتورك، أي «أبو الأتراك جميعاً» ـ إلى شمالي منطقة ديار بكر محاكم عرفية متنقلة أطلق عليها اسم «محاكم الاستقلال» تولت إنجاز العمل الذي بدأته القوات العسكرية. فقد أصدرت تلك المحاكم أحكام إعدام أو حبس أو نفي على جميع الشيوخ والزعماء التقليديين الأكراد المتهمين بالتآمر على أمن الدولة، وتلت ذلك تدابير تهجير جماعي طالت عشائر كردية بتمامها، بما فيها بعض العشائر المسيحية التي لم تجد من ملاذ لها سوى النزوح باتجاه كردستان العراقي، ولا سيما مناطق زاخو ودهوك.

وفي 1927، اندلعت انتفاضة ثانية تعرف باسم انتفاضة جبل آرارات، أو جبل النار بالكردية. وقد اندلعت على إثر تأليف لجنة قيادية باسم «خويبون» ضمت أربع منظمات قومية كردية عقدت مؤتمراً لها في لبنان. وقد لعبت قبيلة بدرخان دوراً مهماً في هذه الانتفاضة. وفي الوقت الذي اتخذت لجنة خويبون من حلب في سورية مقراً لقيادتها، وقع اختيارها على جبل آرارات (في أقصى الطرف المقابل من الشمال الشرقي) ليكون قاعدة لحرب الاستقلال. وخلافاً للشيخ سعيد فإن إحسان نوري باشا، الذي عين قائداً عاماً لقوات التحرير الكردية، كان عسكرياً خدم في القوات المسلحة التركية أثناء حرب الاستقلال، ثم وضع نفسه تحت تصرف اللجنة الكردية عندما «فهم خيانة مصطفى كمال». ولإحسان نوري ميزة أخرى: فهو القائد الكردي الوحيد الذي قيض له أن يكتب مذكراته وأن يروي الوقائع في كتاب ترجم إلى بضع لغات تحت عنوان «انتفاضة جبل النار». وعندما مني بالهزيمة عَبَر الحدود إلى إيران مع عدد من الرجال والنساء والأطفال تحاشياً لمجزرة، مما جعل بعضهم يتّهمه بالفرار والخيانة. ولكن بفضل هذا الجنرال الكردي أمكن لعلم جمهورية آرارات الصغيرة أن يخفق على مدى سنتين كاملتين فوق منطقة محررة حول بحيرة فان، وعلى جبهة قتال بلغ طولها مئة وخمسين كيلومتراً مني فيها الجيش التركي بهزائم عدة وأسقطت له بضع طائرات وأسر المئات من أفراده. وقد انضمت بضع عشائر كردية إلى الانتفاضة، بما فيها عشيرة برزان التي شاركت بمئتي مقاتل من رجالها. ولكن المواجهة النظامية في سهل زيلان في 1930 أدّت إلى هزيمة الأكراد في قبالة القوات التركية المتفوقة عليها عددياً وتقنياً. ويبدو أن إيران لعبت هنا الدور الذي لعبته فرنسا في هزيمة الانتفاضة الأولى. فبعد أن أمدت الأكراد بمساعدتها انقلبت عليهم وفتحت الطريق أمام القوات التركية. وذلك هو أيضاً شأن الاتحاد السوفياتي الذي قدَّم للأتراك مساعدته خوفاً من قيام تحالف كردي ـ أرمني. وقد أدّت الانتفاضة في حصيلتها الأخيرة إلى نزوح أكثر من مليون كردي من قراهم، وإلى توطين قسري لمئات الآلاف منهم في الأناضول. وعلى هذا النحو تقلص تعداد سكان مدينة بطليس من أربعين ألفاً إلى خمسة آلاف. وظلَّت الطائرات التركية تحرق القرى الكردية على مدى أشهر من نهاية القتال.

وفي الوقت الذي أعلنت الصحف التركية «دفن حلم كردستان الحر»، أعلن وزير العدل التركي محمود عزت بزهورت في تصريح نشرته صحيفة «مليات» التركية في 16/9/1930:

«إننا نعيش في البلد الأكثر حرية في العالم، في البلد الذي يحمل اسم تركيا... والتركي هو السيد الوحيد في هذا البلد. ومن ليسوا من أصل تركي صرف ليس لهم سوى حق واحد في هذا البلد: الحق في أن يكونوا خدماً، الحق في أن يكون عبيداً».

وكانت الانتفاضة الثالثة في مدينة درسيم عام 1936. فهذه المدينة الجبلية، الأشبه بعش نسر، كانت متمردة على القوانين التركية منذ العهد العثماني. وعلى إثر الانتفاضة التي قادها إحسان

نوري، اعتبرت درسيم مدينة محرّمة على الأكراد، ومطلوباً جلاؤهم عنه. وفي 1936، أمر الجنرال ألبا دوغان سكانها بتسليم 200.000 بندقية، فأبوا واختاروا المقاومة التي دامت حتى تشرين الأول (أكتوبر) 1938. ورغم مناعة المدينة، حتى على الطيران، فقد سقطت في النهاية في بحر من الدماء وغابة من الحرائق. وقد أفنيت بضع عشائر عن بكرة أبيها. وتتحدث بعض الأرقام عن خمسين ألف قتيل، بالإضافة إلى ألوف النساء والأطفال الذين لاقوا حتفهم احتراقاً أو اختناقاً بالغازات من جراء الحرائق التي أشعلها الجيش التركي في الغابات وفي مداخل المغاور التي لاذوا بها. ولم يبق من المدينة حتى اسمها: فابتداء من 1938 ـ وهو عام وفاة أتاتورك ـ صارت تسمى باسم تنغلي (أي اليد الحديدية بالتركية)، وأُقيم بالمناسبة في ساحتها المركزية تمثال لأتاتورك وهو يمتطي صهوة حصانه. وقد توالت سياسة تتريك المدينة حتى الستينات، إذ أقيمت فيها مدارس داخلية لفصل الأطفال الأكراد عن أهاليهم (إذا كانوا لا يزالون من الأحياء) لتعليمهم التركية والتاريخ القومي التركي. ولكن رغم أهمية المدرسة كأداة للتتريك، فإن المناطق الكردية «القحة» أبقيت معزولة عن حركة التعليم العام: فإحصاءات عام 1983 تشير إلى أن 72% من سكان كردستان التركي، ممن هم فوق السادسة من العمر، أمّيون لا يعرفون القراءة والكتابة. فالتعليم، ولو بالتركية، قد يكون طريقاً إلى بعث القومية الكردية. وإذا كان ثمة رسابة من الشعب الكردي عصيّة على التتريك و«التحديث»، فخير أن تتطابق معالم هذا الشعب مع الصورة الإعلامية السلبية المروّجة عنه منذ مطلع العهد الكمالي: صورة شعب جبلي من الرعاة و«قطاع الطريق» معاد للحضارة ومستعصٍ على التمدين.

ومهما يكن من أمر، فقد همدت المقاومة الكردية المسلحة بعد قمع انتفاضة درسيم خمساً وأربعين سنة متتالية. فبين 1938 و1950 انفرد بحكم تركيا حزب أوحد هو حزب الشعب الجمهوري بزعامة عصمت أينونو، خليفة كمال أتاتورك. وفي عهده تعاطفت الحكومة التركية في بادئ الأمر مع الدول الفاشية فحظرت، على طريقة موسوليني في إيطاليا، الحركة النقابية والإضرابات واعتقلت القادة العماليين الأتراك. ولكن مع نهاية الحرب العالمية الثانية وخروج الحلفاء منها منتصرين، وإزاء تصاعد استياء السكان وظهور الحاجة إلى التقرّب من الغرب والاستفادة من مشروع مارشال والمعونة الأميركية، اضطرت الحكومة التركية إلى إظهار واجهة من الديموقراطية.

وعلى هذا النحو جرت للمرّة الأولى في تاريخ تركيا الكمالية انتخابات حرة في 1950، حقق فيها الحزب الديموقراطي الذي أنشأه عدنان مندريس فوزاً كاسحاً، ولا سيما في كردستان التي صوّت سكانها له بصورة جماعية «نكاية» بالكماليين. وعلى الأثر، عاودت «الكتاتيب» الدينية ظهورها، وتمكّن الشيوخ الأكراد «الإقطاعيون» من العودة إلى قراهم وأراضيهم بدعم من الحزب الديموقراطي، بل إن بعضهم شغل مناصب وزارية. وإلى تلك الفترة يعود تاريخ بناء المدارس والمشافي الأولى في كردستان. وقاتل الجنود الأكراد إلى جانب الجنود الأتراك في الحرب الكورية التي شاركت فيها تركيا بنشاط مقابل المعونة الأميركية الاقتصادية والتكنولوجية. وأقيمت بضع قواعد أميركية فوق الأراضي التركية، بما في ذلك كردستان.

وفي 27 أيار (مايو) 1960 وقع انقلاب عسكري معادٍ للشيوعية وللديموقراطية وللأكراد معاً. وجرى اعتقال 485 مثقفاً كردياً، وصفِّي بعضهم ونفي أكثرهم إلى القسم الغربي من تركيا. ومع عودة الحكم المدني أسس أربعة من المثقفين الأكراد، على رأسهم موسى عنتر، مجلة «الصوت» لتكون «نولاً» لنسج اللغة الكردية المحظورة. ورغم منع المجلة واعتقال ناشريها، فقد والى موسى

عنتر نشر مقالاته في المجلات التركية عن اللغة والثقافة الكردية، بالإضافة إلى مسرحيته «الجرح الأسود» التي أحيل بسببها إلى القضاء وجرجر أمام المحاكم على مدى سنوات. وفي 1966 صدرت أول مجلة اشتراكية كردية لتُمنع بعد أربعة أعداد. وفي 1971 تجرأ عالم الاجتماع التركي إسماعيل بسيكي على اختراق «التابو» وتلفظ باسم «الشعب الكردي» في أطروحته للدكتوراه عن «البنى الاجتماعية والاقتصادية والإثنية في الأناضول الأوسط». وقد حكم عليه من جراء ذلك بالحبس اثني عشر عاماً.

لقد شهدت الستينات إذن بداية تفكك الإقطاع الكردي وانتقال قيادة الحركة القومية الكردية من الشيوخ ورجال الدين والزعماء التقليديين إلى المثقفين الديموقراطيين واليساريين من خريجي الجامعات التركية. وتواقت هذا التطور مع تطور موازٍ في تركيا نفسها حيث ظهرت الأحزاب العمالية والثورية السريّة، وترجمت للمرة الأولى إلى التركية مؤلفات ماركس وأنجلز وغيفارا وغوركي وبريخت. وإزاء هذا التطور كان محتماً أن يقع انقلاب عسكري ثانٍ يطيح في 12 آذار (مارس) 1971 حكومة سليمان ديميريل ويعلن حالة الطوارئ ويعتقل المثقفين والعمال بالآلاف، بمن فيهم ألف ونيّف في كردستان. ولكن ذيوع شهرة السجون وأقبية التعذيب التركية في العالم أجمع أثار لغطاً وضغطاً من قبل الرأي العام الغربي، مما أجبر العسكريين الأتراك على إجراء انتخابات تشريعية في 1976 خرج منتصراً منها بلند أجاويد، زعيم حزب الشعب الجمهوري ذي الأيديولوجيا الكمالية المعادية لأي شكل من أشكال التعددية القومية أو الإثنية.

وشهدت آخر السبعينات موجة من أعمال العنف التي شنّتها المنظمات اليسارية ضد النظام، كما ضد بعضها بعضاً. فالشعب التركي، الذي عاش عقوداً طويلة في ظل نظام توتاليتاري، لم يتعلم أن يعبِّر عن معارضته بلا عنف. وتكاثرت في الوقت نفسه المنظمات الثورية الكردية، ومنها «رزكاري»، بالإضافة إلى المنظمات الثقافية التي بقيت جميعها محظورة. وحدث للمرة الأولى في تاريخ الشعب الكردي نوع من فرز طبقي، إذ وقف المثقفون والفلاحون الفقراء في جانب، وشيوخ العشائر وملاك الأراضي ورجال الدين من «الملالي» في جانب آخر معاضد للسلطة التركية. وفي هذا السياق رأى النور حزب العمال الكردستاني الذي أعلن تأسيسه في 27 تشرين الثاني (نوفمبر) 1978 في مدينة ليقا قرب ديار بكر بزعامة عبد الله عقلان، خريج كلية العلوم السياسية بأنقرة. وتحت لواء الأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية رفع الحزب شعار استقلال كردستان. فاصطدم على هذا النحو بمعارضة المجموعات اليسارية التركية بسبب نزعته القومية، كما اصطدم بمعارضة المجموعات الكردية الأخرى بسبب نزعته الماركسية. ولئن بقي إطار نشاطه في المدن التركية محصوراً بالأوساط الجامعية، فقد وجّه عملياته في كردستان نفسها ضد «الآغوات» الأكراد المتهمين بالرجعية وبالتعاون مع السلطة التركية التي كانوا يزودونها بميليشيات مأجورة.

ولم يمضِ شهر واحد على تأسيس حزب العمال الكردستاني حتى وقعت مذبحة مدينة مرعش. فقد كانت غالبية سكان هذه المدينة، الواقعة على الحدود ما بين تركيا وكردستان، من الأكراد العلويين، بالإضافة إلى أقلية من الأتراك السنيين. وكان الأكراد مضطهدين ومحتقرين بصفتهم الإثنية والطائفية معاً، ومعادين في أكثريتهم للسلطة التركية. وفي ليلة من آخر شهر كانون الأول (ديسمبر) 1978 أغلق الجيش مداخل المدينة وأباحها للفاشيين من حركة «الذئاب الرمادية» ليفتكوا بالأكراد بعد أن تمّ «تعليم» منازلهم. وليلتئذ ذبح منهم ألفان بحسب المصادر الكردية، وسبعمئة بحسب الصحافة الرسمية. ونهبت المخازن وأحرقت ودمرت أحياء بكاملها. ولم تتحدث الصحافة إلا عن فتنة «طائفية» من دون الإشارة أيضاً إلى طابعها الإثني. وقد مهدت هذه المذبحة، وكذلك تأسيس

حزب العمال الكردستاني من قبلها، لوقوع انقلاب 12 أيلول (سبتمبر) 1980 الذي أعاد العسكريين إلى السلطة وأحيا مسلسل الاعتقال والتعذيب والاغتيال. وطالت تهمة «الانفصالية» محافظ ديار بكر السابق، مهدي زانا، لمجرد ضبطه يتكلم بالكردية. وفي 1982 أرغم جنرالات الجيش النواب الأتراك على أداء القسم الآتي: «إنني أقسم بشرفي وذمتي، أمام الأمة التركية الكبرى، بالحفاظ على وجود واستقلال الدولة، وعلى وحدة البلاد والأمة غير القابلة للقسمة، وعلى السيادة المطلقة للأمة، وعلى البقاء وفياً للجمهورية ولمبادئ أتاتورك وإصلاحاته». وتشتتت معظم المنظمات السياسية بعد الانقلاب، ولاذ أنصار الحزب الاشتراكي الكردستاني ببلدان أوروبا، وأعاد أنصار حزب العمال الكردستاني تجميع صفوفهم في سورية، وقضى بعض قادتهم من أمثال محمد درموس ومظلوم دوغان نحبهم في السجون، إما إضراباً عن الطعام وإما انتحاراً. وفي آب (أغسطس) 1984 بدأ حزب العمال الكردستاني بشن حرب أنصار. وكانت هذه أول مقاومة كردية مسلحة منذ انتفاضة درسيم عام 1938. وقد تحدثت الصحافة الرسمية عن أعمال «لصوصية» و«قطع طرق»، ولكن أنصار حزب العمال الكردستاني نظَّموا في أوروبا حملة دعاية مضادة، وإن يكن خطابهم الدغمائي قد عرقل قيام التفاهم بينهم وبين المجموعات الكردية الأخرى العاملة في الخارج. وفي يوم النيروز 21 آذار/مارس 1985 أعلن عن إنشاء جبهة التحرير القومي لكردستان، التي ضمّت مقاومين أكراداً من مختلف الاتجاهات. ونظّمت السلطات التركية مقابلها ميليشيات مدنية كردية مأجورة أطلق عليها اسم قوروكو، أي «حماة القرى». وبذلك بات الأكراد يقاتلون الأكراد.

وبالموازاة تطورت، ودوماً في أوساط المثقفين الأكراد، حركة مقاومة مدنية بالتضامن مع حركة حقوق الإنسان النامية في أوساط الديموقراطيين الأتراك. ولئن يكن العديدون من المثقفين الأكراد قد أخذوا على هذا النحو طريقهم إلى السجون من جديد، فإن بعضهم الآخر قد لقي مصرعه غيلة. ومن هؤلاء عيدات عيدين، مسؤول رابطة حقوق الإنسان في مدينة ديار بكر، الذي عثر على جثته ـ بعد خطفه ـ مرمية في الطريق وعليها آثار تعذيب. وقد خرج في جنازته مئة ألف من سكان المدينة، مما اضطر الجيش إلى إطلاق النار موقعاً بضعة قتلى، وذلك في يوم 10 تموز (يوليو) 1991. وفي بحر عام 1992 لقي اثنا عشر صحافياً كردياً مصرعهم غيلة، ومنهم الكاتب المسن والمشهور موسى عنتر. وقد نشرت منظمات حقوق الإنسان والعمل الإنساني قائمة بأسماء 510 مدنيين تمت تصفيتهم اغتيالاً في 1993. وفي 1994 و1995 اضطر الألوف من سكان كردستان التركي إلى النزوح إلى كردستان العراقي في المنطقة التي تحميها قوات هيئة الأمم المتحدة. وهذه الحماية لم تمنع أصلاً القوات التركية من التوغل في 21 آذار (مارس) 1995 في أراضي شمالي العراق في أكبر عملية عسكرية من نوعها (35000 جندي) لمطاردة أنصار حزب العمال الكردستاني الذي أعلن ـ في الوقت نفسه ـ سحب شعار استقلال كردستان ودعا إلى الدخول في مفاوضات من أجل حلّ سلمي للمسألة الكردية.

وفي أثناء ذلك، دفع ألوف آخرون من السكّان الأكراد المدنيين حياتهم ثمناً لعمليات المقاومة والمطاردة ودمرت أو أحرقت قرى بكاملها، في وقت تعالت «بخفوت» أصوات الاحتجاج في أجهزة إعلام الرأي العام الأوروبي والأميركي. وفي سياق هذه التطورات التي أوقعت ما بين 1984 و1995 أكثر من 13000 ضحية وتأدت إلى تدمير أو إخلاء 1400 قرية، نظّمت انتخابات بلدية ثم تشريعية كان الفوز فيها حليف «حزب الرفاه» الإسلامي الذي صوّت له السكان الأكراد بكثافة، على ما يبدو، ودوماً على سبيل النكاية بالحكومة المركزية القيّمة على التركة الكمالية.

* * *

وبعد، إن المسألة الكردية ليست محض مسألة تركية. فكردستان التركي (12 مليون نسمة) له امتداده في تركستان العراقي (4 ملايين نسمة) وفي كردستان الإيراني (ستة ملايين). وسواء قدر التعداد الإجمالي للأكراد بعشرين إلى خمسة وعشرين مليوناً، بله ثلاثين مليوناً كما تفعل بعض المصادر، فلا مندوحة من الإقرار بأنهم يشكلون اليوم ـ وهذا أبرز خصيصة قومية لهم ـ أكبر أمة على الأرض بلا دولة. ولكن رغم التواصل الجغرافي ما بين مناطق كردستان الثلاث، فإن الحدود السياسية التي تفصل بينها هي من أعتى ما يكون لأنها تعود إلى ثلاث أمم (تركيا وإيران والعراق) هي من أشدّ دول المنطقة تمسكاً بحدودها الجيوبوليتيكية، فضلاً عن أنها جميعها تعرف على طريقتها نوعاً من الكمالية، أي من عبادة الدولة الموضوعة فوق المجتمع والمكلفة بصنع الأمة. وما لم نتصور قيام حرب عالمية، أو حرب إقليمية طاحنة تفتت الدول الثلاث (ورابعتها سورية)، فليس في الأفق الجيوبوليتيكي للمنطقة ما يشير إلى إمكانية قيام دولة كردية مستقلة وموحدة. بل يكاد يكون العكس هو الصحيح. فكل من الدول الثلاث قد تساند الحركة الكردية في الدولتين الأخريين كيما تمنع تطورها داخل حدودها. ثم إن العرب يقدمون هم أنفسهم مثالاً عينياً على أن الاستقلال لا يؤدي بالضرورة إلى الوحدة القومية.

ومن ثم، حتى لو أمكننا أن نتخيل كيانات كردية مستقلّة، فليس من الضروري أن تطلب هذه الكيانات الوحدة فيما بينها. وكما في الحالة العربية، فإنه من الممكن تماماً تصور دول كردية قطرية، ولاسيما أن اللغة الكردية نفسها غير موحّدة، ولا تعتمد أبجدية واحدة في الكتابة، وليس لها تراث ثقافي مكتوب. فالقرمنجي هي اللغة السائدة في كردستان التركي الشمالي، والصوراني في كردستان العراقي الجنوبي، والزازاني في كردستان الأوسط التركي ـ الإيراني، بالإضافة إلى الكوراني الذي يدرس في مدارس العراق الابتدائية وفي جامعة بغداد. أما الأبجديات التي تكتب بها الكردية فهي اللاتينية والعربية والكيريلية. وقبل أن يضع توفيق وهبي في العراق أبجدية عربية للكردية في العشرينات، وبدير خان في سورية أبجدية لاتينية في مطلع الثلاثينات، ولاتينية أخرى في الاتحاد السوفياتي السابق، فإن كل التراث الكردي كان شفوياً.

والواقع أن التسليم بوجود شعب كردي وهوية كردية لا يعني ترجمة فورية إلى قومية كردية ودولة قومية كردية. فالقومية مرحلة معيّنة في تاريخ الشعوب ترتبط بشروط الحداثة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وإذا كانت جاكلين سمالي، مؤلفة كتاب «أجريمة أن تكون كردياً؟» ، تؤكد أن القومية التركية هي إلى حد كبير أيديولوجيا فوقية فرضتها النخبة المثقفة والمسيَّسة على الشعب التركي الذي كان ولا يزال في غالبيته يتعقل نفسه وانتماءه بمعايير دينية، فكم يصدق حكمها هذا بالأولى على القومية الكردية التي لا تزال تتبدّى من صنع النخبة المثقفة في مجتمع ما زال يحمل في صفاته الغالبة سمة مجتمع قبلي ورعوي مشدود بقوة إلى تقاليده الدينية؟

وليس من قبيل المصادفة أن تكون عامة الشعب الكردي قد دللت في مطلع القرن على ميول «عثمانية» مثلما دللت في نهايته على ميول «إسلاموية» بتعاطفها مع حزب الرفاه. كما ليس من قبيل المصادفة أن تعيد العلاقات القبلية إنتاج نفسها على شكل صدامات دامية بين التيارات والزعامات المتصارعة في المناطق المحررة من كردستان العراقي. والماركسية ـ اللينينية التي يشهر لواءها حزب العمال الكردستاني لم تكن قط من إفراز المجتمع الكردي بقدر ما كانت من البداية اختياراً أيديولوجياً للنخبة المثقفة.

ولا شك أن الكلفة التي يتحملها اليوم الشعب الكردي من الضحايا البشرية باهظة جداً، فضلاً عن أنها، في حالات محددة على الأقل، عقيمة. والدليل أن حزب العمال الكردستاني قد اضطر هو نفسه أخيراً إلى سحب شعار استقلال كردستان. والواقع أنه قد آن الأوان لإحقاق حقوق الشعب الكردي ووقف عملية استشهاده. ونظراً إلى التعقيدات الجيوبوليتيكية للمسألة الكردية، فضلاً عن عدم تكافؤ القوى بين المقاومين الأكراد وجيوش الدول المتقاسمة لكردستان، فإن الطريق الأقل كلفة والأكثر عقلانية لتسوية متدرجة وعادلة للقضية القومية للشعب الكردي تمر بالضرورة في اعتقادنا عبر مؤتمر مشترك تعقده القوى الديموقراطية التركية والإيرانية والعربية والكردية. فالمسألة الكردية لا تقبل انفصالاً عن التطور الديموقراطي للدول الإقليمية المعنية. فلا ديموقراطية تركية أو إيرانية أو عربية بدون إحقاق حقوق الشعب الكردي. ولئن فشلت القوى الديموقراطية المحلية حتى الآن في تحقيق مكاسب تذكر، فقد يكون تلاقيها على صعيد إقليمي وسيلة ناجعة لفك قبضة القمع القطري في دول الشرق الأوسط المتسمة بالصلابة والتشنج في بنيتها الدولانية والخاضعة لهيمنة العسكر أو لهيمنة رجال الدين «المتعسكرين».

ولكن مؤتمراً مشتركاً من هذا القبيل يفترض، أول ما يفترض، تعالياً على الحساسات والتحيزات القومية. بيد أن الخطوة جديرة بأن تُجرَّب، والمبادرة فيها ينبغي أن تعود إلى القوى الديموقراطية الكردية. فهي وحدها، بحكم التقاسم الجيوبوليتيكي الحالي لكردستان، التي يمكن أن تشكل صلة وصل بين الديموقراطيين العرب والإيرانيين والأتراك.

الدين والسياسة في علاقة أوروبا بفلسطين

يبدو أن ثمة ثابتاً تاريخياً يحكم العلاقة بين أوروبا وفلسطين.
هذا ما يمكن استنتاجه من العمل الموسوعي الذي وضعه بشارة خضر، الأستاذ في جامعة لوفان الكاثوليكية ببلجيكا، عن تاريخ العلاقة بين « أوروبا وفلسطين منذ الحملات الصليبية إلى يومنا هذا»[153].

153. BICHARA KHADER: L'Europe et la Palestine, édition L'harmattan, Paris 2000, 578 Pages.

ومن الممكن أن نصوغ ذلك الثابت التاريخي كالآتي: ففي كل مرة يتم فيها تسييس العلاقة الدينية، التي تربط أوروبا بفلسطين بوصفها الأرض المهد للديانة المسيحية، يدفع الفلسطينيون، ومعهم سائر سكان المنطقة من مسلمين ونصارى ويهود، ثمناً غالياً مادياً ومعنوياً على السواء.
هذا الثابت يمكن استقراؤه من خمس محطات رئيسية في المسار شبه الألفي للعلاقات بين أوروبا وفلسطين: أولاً ـ الحملات الصليبية؛ ثانياً ـ الحملة النابوليونية؛ ثالثاً: المسألة الشرقية؛ رابعاً ـ وعد بلفور؛ خامساً ـ قرار تقسيم فلسطين.

الحملات الصليبية

إن الحملات الصليبية، التي تتالت فصولها الثمانية على امتداد قرنين كاملين ما بين 1095 و1290م، تمثّل، بكل ما في الكلمة من معنى، محطة الانطلاق المركزية، لا لأنها كانت الأعلى كلفة بالضحايا البشرية فحسب، بل كذلك لأنها حكمت ـ ولا تزال ـ المخيال الجماعي للأوروبيين والعرب معاً بقدر ما حصرته بين قطبين: رهاب الآخر والحقد التاريخي.
ولا يتسع المجال هنا للخوض في تفاصيل الحملات الصليبية الثماني، ولكن القاسم المشترك بينها جميعاً أنها أعطت طابعاً عسكرياً وحربياً، على قدر كبير من العدائية، لما كان يفترض فيه أن يكون محض علاقة دينية. فبدلاً من الحج أو أي مظهر آخر من مظاهر العبادة، فإن الحملات الصليبية ترجمت عن نفسها بإرسال جيوش «لتحرير» الأرض المقدسة ولإنشاء مملكة مسيحية في فلسطين تابعة للكرسي البابوي.
وأعجب ما في هذه الحرب «المقدسة» أن فاتورتها العالية من الضحايا البشرية لم يدفعها أتباع الديانة الأخرى الذين هم المسلمون فحسب، بل كذلك النصارى أنفسهم، فضلاً عن اليهود.
فصحيح أن المشهور، كما يذكر ابن الأثير في «الكامل» ، أن الفرنجة عندما دخلوا القدس عام 1099، أعملوا السيف في سكانها على مدى سبعة أيام كاملة. ولكن ضحاياهم ما كانوا من المسلمين وحدهم. فلئن يكن الآلاف منهم قد ذبحوا في المسجد الأقصى الذي التجأوا إليه، فإن جميع يهود القدس جمعوا في كنيسهم وأحرقوا أحياء على ما يذكر شاهد عيان هو ابن القلانسي. كذلك جرى التنكيل بطوائف شتى من نصارى الشرق، ولا سيما منهم السريان الذين يتكلمون العربية ولا ينتمون إلى الكنيسة اللاتينية. وقد تعرض أيضاً أرمن الرها لمذبحة جماعية، كما طال الاضطهاد يعاقبة أنطاكية، فنهبت أموالهم وكنوز كنائسهم. بل لم ينج من اضطهاد الفرنج حتى النصارى البيزنطيون.

فالحملة الصليبية الرابعة (1202 - 1204م) «انحرفت» عن هدفها: القدس، لتتجه إلى بيزنطة ولتستبيحها قتلاً واغتصاباً ونهباً ثلاثة أيام متوالية، مما ملأ قلوب البيزنطيين من الروم الأورثوذكس على الفرنجة اللاتين بحقد لن تمحوه الأيام، إلى حد قال معه فرنان بروديل، المؤرخ الكبير للبحر الأبيض المتوسط، إن «الروم آثروا أن يستسلموا للأتراك على أن يخضعوا للعقيدة الكاثوليكية». وهذا ما يؤكده أيضاً ريمون ستانبولي في كتابه: «مفاتيح القدس» بقوله: «إن كراهية الأورثوذكس للاّتين غدت، منذ استيلاء الفرنجة على القسطنطينية، عنصراً ثابتاً في الوجدان القومي البيزنطي، لا يقبل انفصالاً عن العقيدة الأورثوذكسية ذاتها».

وأخيراً، إن الفرنجة الذين حابوا بعض الطوائف المسيحية الشرقية، ولا سيما موارنة جبل لبنان، خلقوا بين نصارى الشرق وغالبية السكان المسلمين حساسيات وحزازات لن يُمحى أثرها بسهولة، وبخاصة أن مثل تلك السياسات التمييزية ستتجدد بصورة شبه حرفية على يد المستعمر الأوروبي في العهد الكولونيالي.

الحملة النابوليونية

معلوم أن حملة نابوليون على مصر، عام 1798، قد تحكَّم بها عامل جيوبوليتيكي يتيم: قطع طريق الهند على بريطانيا، العدوة الوراثية في حينه لفرنسا. ورغم أن توسيع الحملة نحو فلسطين قد أملته بدوره اعتبارات استراتيجية لحماية مصر «الفرنسية» من غزو بري تركي - إنكليزي مشترك، لم يتردد نابوليون في أن يلبس حلمه الشرقي ثوباً دينياً وطائفياً. فعدا أنه حاول تأليب الطوائف المسيحية في فلسطين ولبنان على الحاكم العثماني، فقد لوَّح أيضاً ليهود فلسطين والشتات بإمكانية استرداد «حقوقهم التاريخية» على أرض الميعاد. وأول من كشف النقاب عن «وعد نابوليون» هذا صحيفة Moniteur Universel الفرنسية التي نشرت في 22 أيار (مايو) 1799 نص برقية مرسلة من القسطنطينية، ومفادها أن «نابوليون نشر بياناً برسم اليهود، دعا فيه جميع يهود آسيا وأفريقيا للقدوم والانخراط تحت ألويته لإعادة القدس القديمة». وأول من أورد من المؤرخين خبر ذلك الإعلان هو السياسي الصهيوني ناحوم سوكولوف في كتابه «تاريخ الصهيونية» المنشور بالإنكليزية عام 1919. وبعد عشرين سنة من صدور كتاب سوكولوف، نشر باحث آخر يدعى فرانتز كوبلر ما ادعى أنه نص الإعلان الذي وجهه نابليون بونابرت إلى يهود العالم يوم 4 نيسان (ابريل) 1799، فيما كانت قواته تحاصر مدينة عكا. ونظراً إلى أهمية هذا النص الذي لم يأخذ حقه كاملاً في الكتابات العربية عن الحملة النابوليونية، فإننا نترجم هنا الفقرات التي أوردها منه بشارة خضر في كتابه:

«في الأزمنة وفي الظروف التي لا تبدو مهيأة للمطالبة بحقوقكم، أو حتى للتعبير عنها، وفي الوقت الذي تتبدى لكم وكأن طبيعتها ذاتها تحتكم على التخلي عنها بتمامها، فإن هذه الأمة تقدم لكم، في هذا الوقت بالذات، وخلافاً لكل توقع، ميراث إسرائيل.

«إن الجيش الذي لا يقهر الذي شاءت العناية الإلهية أن توصلني وإياه إلى هذه الأماكن، من غير أن يكون لي رائد آخر سوى العدل ومن رفيق آخر غير النصر، قد جعل من القدس مقر قيادتي العامة وسينقله عما قريب إلى دمشق التي لن تعود، مذ ذاك فصاعداً، تشكّل تهديداً لمدينة داود.

«يا ورثة فلسطين الشرعيين!

«إن الأمة الكبيرة التي لا تتاجر بالرجال وبالبلدان كما فعل أولئك الذين باعوا أسلافكم شتاتاً بين الشعوب، تناديكم هنا، لا لاسترجاع ميراثكم عنوة ـ لا بكل تأكيد ـ بل فقط لتستعيدوا ما تمّ استرجاعه، ولتبقوا، بضمانة تلك الأمة ودعمها، سادته وحماته ضد كل قادم.

«ألا هبوا وانهضوا! وأظهروا للملأ أن قوة مضطهِديكم ـ التي ما كانت في حينه لتقاوَم ـ لم توهن شجاعة أحفاد أولئك الأبطال الذين شرّفوا روما وأسبرطة بتحالفهم الأخوي (سفر المكابيين، 12، 15) الذي لم تفلح ألف سنة من الخضوع في وأده.

«ألا بادروا وعجّلوا، فها قد واتت الساعة، التي قد لا تتكرر في ألوف من السنين القادمة، لتطلبوا، بين سائر شعوب الأرض، إرجاع حقوقكم التي ضُنّ بها عليكم بمنتهى الخسّة على مدى الألوف من السنين، ليكون لكم وجودكم السياسي بين الأمم، وليعود إليكم حقكم الطبيعي واللامحدود في التعبد ليهوه طبقاً لإيمانكم وإلى الأبد».

وفضلاً عن نص هذا الإعلان، فقد نشر كوبلر نص رسالة تصاحبه تحمل توقيع هارون بن ليفي، حاخام القدس، وموجهة ـ على سبيل التقديم له ـ إلى مختلف الطوائف اليهودية في العالم.

ويبقى هنا السؤال: ما مدى الصحة التاريخية لذلك الإعلان النابوليوني؟

إن كثرة من الباحثين المختصين بتاريخ الصهيونية وبالعلاقات بين نابليون واليهود، ومنهم والتر لاكور وفرانسوا بييتري ورمبير آنشل، قد صادقوا على دعوى فرانتز كوبلر. ولكن مؤرخين آخرين، مختصين بحملة نابوليون على مصر وفلسطين، ومنهم بيار قسطنطيني وهنري لورنس، ذهبوا على العكس إلى أن نص الإعلان منحول، وأنه من «فبركة» بريطانية ـ صهيونية متأخرة. ومع أن بشارة خضر ينتصر للرأي الثاني ويعرض بالتفصيل حجج هنري لورنس في تفنيد الصحة التاريخية للاعلان النابوليوني[154]، فإنه لا يستبعد أن يكون نابوليون قد فكر فعلاً بإعادة تجميع يهود الشتات في فلسطين ليكونوا رسل الثورة الفرنسية في مصر وسورية، متأثراً في ذلك بآراء أخيه لوسيان الذي كان نشر بالفعل في «العشارية الفلسفية» (La De(cade Philosophique) في 9 و19 نيسان/أبريل 1798، أي قبل عشرة أشهر من بدء الحملة النابوليونية، مقالاً يقترح فيه على يهود العالم المشتتين والمضطهدين أن يتوجهوا، فور إتمام الفتح، إلى فلسطين، حاملين معهم «ذهبهم.. لا لكي يرفعوا صرح الصناعة فحسب، بل كذلك ليضطلعوا بعبء مصاريف ثورة سورية وفلسطين».

154. نشر هنري لورنس حججه التفنيدية في مقالة له عن «مشروع اليهودية المنسوب إلى نابليون» في مجلة «دراسات فلسطينية» ، الطبعة الفرنسية، العدد 33، خريف 1989، ص 69 ـ 83.

خلاصة القول إن نابوليون قد لا يكون ـ كما أريد له في الأسطورة المنسوجة حوله ـ «رائداً من روّاد الصهيونية». ولكن الشيء المؤكد، على كل حال، هو أن فكرة استخدام يهود الشتات في تنفيذ المشاريع الاستعمارية لكل من فرنسا وإنكلترا كانت شرعت بالبزوغ منذ نهاية القرن الثامن عشر.

المسألة الشرقية

هناك شبه إجماع لدى المؤرخين على اعتبار حملة نابوليون فاتحة «المسألة الشرقية»، أي المسألة المتعلقة بتصفية الامبراطورية العثمانية، وبتقاسم الحصص التي ينبغي أن تعود إلى الورثة الأوروبيين لتركة «الرجل المريض».

والواقع أن المسألة الشرقية قدمت الإطار الجيوبوليتيكي لما سمّاه بعض المؤرخين بالحملة الصليبية التاسعة التي لم تكن، على عكس سابقاتها، حملة عسكرية، بل كانت حملة سلمية تبشيرية نابت فيها الدول مناب الكنيسة. وبالفعل، كانت مهمة التبشير في أراضي فلسطين المقدسة من وجهة النظر المسيحية قد أوكلها الكرسي البابوي، عقب نهاية الحروب الصليبية، إلى بعثات رهبانية كاثوليكية، وفي مقدمتها الرهبانية الفرنسيسكانية التي تولت، منذ القرن الخامس عشر، حماية الأماكن المقدسة في فلسطين. وفي القرن السابع عشر تعاظم تدخل الكنيسة البابوية في شؤون الكنائس الشرقية، واستتبعت لها الكنيسة المارونية قبل أن تحدث انشقاقاً في الكنيسة الرومية التي انقسمت، في أواسط القرن الثامن عشر، إلى كنيسة كاثوليكية تابعة للبابوية، وكنيسة أورثوذكسية تابعة لسلطة بطريرك القسطنطينية. ولكن ابتداء من القرن التاسع عشر، ومع التظاهرات الأولى للصراعات الجيوبوليتيكية المرتبطة بالمسألة الشرقية، نابت الدول ـ كما تقدم القول ـ مناب الكرسي البابوي في التحكم بمصائر الكنائس الشرقية. فعلى هذا النحو بسطت فرنسا، التي كانت تسمي نفسها آنذاك «البنت البكر للكنيسة»، «حمايتها» على الكنائس الشرقية المعترفة بسلطة البابا، وفي مقدمتها كنيسة لبنان المارونية وكنسية الروم الكاثوليك في فلسطين. وانبرت روسيا القيصرية بدورها تطالب بحقها في «حماية» الكنائس الشرقية الأورثوذكسية، وتضغط على الباب العالي لاستصدار «فرمان» يكرّس «حقوقها التاريخية» على كنيسة المهد ببيت لحم. وفي الفترة نفسها شهدت الدول الأوروبية البروتستانتية حمى تبشيرية حقيقية. ففي بروسيا وسويسرا رأت النور جمعيتان تبشيريتان بغية نشر البروتستانتية في الشرق الأدنى، وبخاصة فلسطين. وفي بريطانيا تأسست «جمعية التبشير الكنسي» و «جمعية لندن لبث المسيحية بين اليهود». وشيِّدت في القدس أول كاتدرائية بروتستانتية عام 1849 هي «كنيسة المسيح» التابعة للأسقفية الإنكليزية ـ البروسية المشتركة[155].

[155]. يشير بشارة خضر هنا إلى «حالته الخاصة»، فيذكر أنه هو نفسه مولود في قرية زبادة قرب جنين من أم بروستانتية وأب كاثوليكي لاتيني وجد أورثوذكسي.

وقد تواقتت هذه الحمى التبشيرية مع نشاط قنصلي محموم هو الآخر. فقد بادرت بريطانيا إلى فتح قنصلية لها في القدس عام 1838، ثم اقتفت إثرها دول أوروبية أخرى مثل بروسيا وفرنسا وساردينيا والنمسا. ولم تتخلف الولايات المتحدة الأميركية عن هذا النشاط التبشيري والقنصلي، فافتتحت لها في القدس عام 1844 قنصلية أوكلت أمرها إلى شخص يدعى واردر كرسون، وكان واحداً من أوائل المناضلين الأميركيين من أجل «عودة اليهود إلى صهيون». وقد انتهى هو نفسه إلى اعتناق اليهودية، ومات عليها ودفن في جبل الزيتون في 27 تشرين الأول (أكتوبر) 1861.

والواقع أنه لا بدّ من التوقف هنا عند الملابسة البروتستانتية ـ اليهودية، أو ما سمّاه بعض الدارسين «الصهيونية المسيحية the gentile zionism». فدخول البروتستانتية المتأخر إلى الشرق الأدنى، وخصوصاً إلى فلسطين، قد اقترن منذ البداية بالاعتقاد بأن البروتستانتية هي دين الله المختار الجديد، وأن أول المرشحين لاعتناقها هم أصحاب دين الله المختار القديم، أي اليهود. وقد تجسّد هذا الاعتقاد في شخص ميكاييل سالومون، أول أسقف انغليكاني لكنيسة القدس البروتستانتية: فقد كان يهودياً مرتداً. وتلك أيضاً كانت قناعة يونغ، أول القناصلة البريطانيين في القدس. فقد كان راسخ الاعتقاد بأن لليهود وللبروتستانتيين معاً كلمة الفصل في مستقبل فلسطين. الأوائل لأنهم بالفعل «أول من أعطاهم الله حقاً في تلك الأرض»، والثانون لأنهم «ورثتهم الشرعيون». ولكن لئن انتصر المبشرون الانغليكانيون لفكرة «دولة مسيحية في فلسطين» تكون بمثابة «صهيون الجديدة»، فإن

السياسيين البريطانيين قد انتصروا بالأولى لفكرة «عودة اليهود إلى فلسطين». ففي 1840 حاول بالمرستون، وزير خارجية بريطانيا في حينه، إقناع السلطان العثماني بضروة فتح باب الهجرة أمام اليهود إلى فلسطين، لأن من شأن ذلك لا أن يضمن تنمية اقتصادية سريعة للبلد «بفضل عودة عدد كبير من اليهود الرأسماليين» فحسب، بل أن يحمي أيضاً الامبراطورية العثمانية من «المطامع التوسعية المصرية» لعلي باشا. وذلك هو الرأي عينه الذي ردده بنيامين دزرائيلي، الذي كان في حينه وزيراً لمالية بريطانيا، قبل أن يصير رئيساً لوزرائها. فهذا السياسي البريطاني، الذي كان في الوقت نفسه روائياً، عبّر عن قناعته في قصة قصيرة كتبها عام 1847 تحت عنوان «تنكريد» بضرورة عودة نهائية لليهود إلى فلسطين. وقد استعاد فكرته هذه في رواية أصدرها عام 1853 تحت عنوان «دافيد أكروا». ولا شك أن كل هذه الجلبة الإنكليزية حول عودة اليهود كانت تندرج في إطار المنافسة مع فرنسا التي كانت محسوبة في حينه قوة كاثوليكية. ولهذا أسرعت هذه بالرد بافتتاح قنصلية في القدس وبإحياء البطريركية اللاتينية، الشاغرة منذ جلاء الصليبيين، بتعيينها المونسنيور جوزيف فالرغا بطريركاً للطائفة اللاتينية التي كان تعداد أفرادها يبلغ في حينه نحواً من 6500.

وفي سياق هذه المنافسة الدولية على فرض النفوذ و «الحماية» على الطوائف المسيحية الشرقية وعلى الأماكن المقدسة في القدس وفلسطين، ما كان لروسيا ـ وهي القوة الأوروبية الثالثة في حينه ـ أن تتخلف عن اللحاق بالركب. وعلى هذا النحو، بادرت إلى إرسال بعثة إلى فلسطين عام 1843 ـ 1844 برئاسة الأباتي بورفيري أوسبنسكي لطمأنة الفلسطينيين الأورثوذكسيين، ولشد أزرهم في مواجهة الطوائف الأخرى وحماتها من الفرنسيين والإنكليز.

لكن الأمور لم تقف عند هذا الحد. فسرعان ما أدت المنافسة الدينية بين الدول الأوروبية الكبرى إلى اندلاع فتن طائفية بين المسيحيين من سكان فلسطين. ففي 1852 هاجم الفلسطينيون الكاثوليكيون المدرسة البروتستانتية المنشأة حديثاً في مدينة الناصرة، وفي 1854 هاجمت جماعة مشتركة من المسيحيين والمسلمين مقر البعثة البروتستانتية في نابلس ونهبته. ولكن التطور الأكثر دراماتيكية كان ذاك الذي دار بين الكهنة الكاثوليكيين والإكليروس الأورثوذكسي بصدد «مفاتيح» كنيسة المهد. فاللاتين كانوا يطالبون بحرية العبور إلى الكنيسة وبتسلم واحد من مفاتيح الباب الرئيسي للمحراب. وقد ردت البطريركية الأورثوذكسية على هذا الطلب بأن حراسة الكنيسة تعود إليها بموجب فرمان صادر عن الباب العالي منذ أواسط القرن الثامن عشر. وسرعان ما وضعت الدبلوماسية الفرنسية ـ الإنكليزية يدها على «قضية المفتاح»، وتدخل السفير الفرنسي في اسطنبول لدى السلطات العثمانية لترد إلى اللاتين حقوقهم التي كانوا اكتسبوها بموجب بضعة فرمانات سابقة. وقد تلكأ الباب العالي في الإجابة. ولكن صدر في نهاية المطاف في 21 آذار (مارس) 1852 فرمان يقضي بأن يتسلم اللاتين ثلاثة من مفاتيح كنيسة بيت لحم، على أن يقتصر حقهم على الدخول إلى المحراب من دون إقامة القداس فيه. وقد غضبت روسيا لهذا القرار واعتبرت أن فيه مساساً بالحقوق المكتسبة للكنيسة الأورثوذكسية، وطالبت في عام 1853 بالعودة إلى الوضع الذي كان قائماً من قبل وبتوقيع معاهدة تضع الكنيسة الأورثوذكسية تحت الحماية الرسمية لروسيا. وفي 4 أيار (مايو) 1853 صدر فرمان عثماني جديد يؤكد فحوى الفرمان السابق، فوجّهت روسيا في اليوم التالي إنذاراً رسمياً إلى الحكومة العثمانية. وبعد ثلاثة أيام تدخل السفير الإنكليزي وطمأن الباب العالي إلى مساندة بريطانيا. وكان رد القيصر نيقولا الأول التهديد باحتلال الإمارات الرومانية من الامبراطورية العثمانية، فردت إنكلترا وفرنسا بدورهما بتوقيع «معاهدة القسطنطينية» مع تركيا،

وبعد بضعة أيام أعلنتا الحرب على القيصر. وقد دامت حرب القرم هذه سنة كاملة ما بين أيلول 1854 وأيلول (سبتمبر) 1856 وأوقعت في كلا المعسكرين عشرات الألوف من القتلى، وانتهت باستيلاء الفرنسيين والإنكليز على سيباستوبول، مرفأ الروس الاستراتيجي على البحر الأسود. وهكذا حسمت في شبه جزيرة القرم معركة مفاتيح كنيسة المهد ببيت لحم.

وعد بلفور

عندما شن الفرنسيون والإنكليز هجومهم البحري المشترك على مضائق الدردنيل في العام الثاني من الحرب العالمية الأولى ودحروا الأتراك، بات واضحاً أن مآل الامبراطورية العثمانية إلى تفكك، وأن تقاسم تركة الرجل المريض قد دخل في طور التنفيذ الفعلي. ولكن حتى لا يتأدى الصراع على تناهش أشلاء الامبراطورية إلى انقسام في صفوف الحليفين في مواجهة الخصم الألماني، فقد اتفقا على وضع بروتوكول يوفق بين مصالحهما. وهكذا اجتمع في لندن جورج بيكو، مندوباً عن وزارة الخارجية الفرنسية، والسير مارك سايكس، مندوباً عن وزارة الخارجية البريطانية، وحررا مشروع اتفاق أقرّته سلطات البلدين في 16 أيار (مايو) 1916. وفضلاً عن تقسيم بلاد الشام والعراق وقيليقية إلى منطقتين: زرقاء تابعة للإدارة الفرنسية، وحمراء تابعة لبريطانيا، نص الاتفاق على أن تكون فلسطين منطقة سمراء خاضعة لإشراف دولي.

بيد أن اتفاق سايكس ـ بيكو لم يكتب له التطبيق التام، وذلك بسبب الخلاف على «المنطقة السمراء» تحديداً. ففي كانون الأول (ديسمبر) 1916 سقطت الوزارة البريطانية التي كانت صادقت على الاتفاق، وتسلم مقاليد السلطة رئيس جديد للوزارة هو لويد جورج على رأس تحالف من أنصار الامبريالية الإنكليزية الخالصة من المطالبين بإعادة النظر في الاتفاق المحابي ـ في رأيهم ـ لفرنسا. وبالفعل، تقدم لويد جورج في نيسان (أبريل) 1917 بطلب رسمي إلى الحليف الفرنسي ليقبل بانتداب بريطاني شامل على فلسطين. فردت وزارة الخارجية الفرنسية مطالبة بدورها بانتداب فرنسي شامل على فلسطين، خلا رقعة الأماكن المقدسة التي اقترحت وضعها تحت سلطة دولة محايدة هي بلجيكا. ولم يكن دخول بلجيكا على الخط مفاجئاً إلى هذا الحد. فقد كانت هذه الدولة الصغيرة غير المحاربة قد استغلت حيادها وصغر حجمها وماضيها في الحروب الصليبية لتقترح على الحلفاء المتنافسين وضع القدس والأماكن المقدسة تحت سيطرتها.

وإنما قطعاً للطريق على مثل هذا التوجه فاجأت بريطانيا العالم وحلفاءها معاً بإصدارها في 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1917 ما سيعرف في التاريخ باسم «وعد بلفور».

لِمَ الكلام هنا عن «مفاجأة»؟ لأن الصراع على «الأرض المقدسة» بين القوى الأوروبية المتحالفة أو المتخاصمة كان لا يزال، إلى ذلك الحين، يُصور على أنه «شأن مسيحي». فصحيح أن روسيا كانت تتدخل بصفتها الأورثوذكسية، وفرنسا بصفتها الكاثوليكية، وإنكلترا بصفتها البروتستانتية، إلاّ أن ثلاثتها كانت تتدخل ـ وتتصارع ـ بصفتها المسيحية. ولكن ها هو تصريح اللورد بلفور، وزير خارجية إنكلترا، يقحم فاعلاً دينياً جديداً: اليهود.

كيف يمكن تفسير هذا «الإقحام»؟

يمكن أولاً تفسيره سلباً بالفشل التام لمشروع «الصهيونية المسيحية»، وبالفشل الجزئي للمشروع التبشيري البروتستانتي. فلا اليهود اعتنقوا البروتستانتية ـ الوارثة المزعومة لليهودية ـ ولا كذلك الغالبية الساحقة من نصارى فلسطين الكاثوليك والأورثوذكس. وعلى هذا النحو لم يكن لبريطانيا في

«الأرض المقدسة» موطئ قدم «مشروع». ومن هنا كان لا بدّ من اختراع «مشروعية» جديدة، هي تلك التي لليهود بصفتهم أول من أعطاهم اللّه من الشعوب الحق في «أرضه».

ومن الممكن أيضاً تفسير التصريح إيجاباً بالنفوذ الذي بات لممثلي الحركة الصهيونية في إنكلترا في حينه، نظراً إلى القدرة التمويلية لأغنياء اليهود في ظروف الحرب التي هي بطبيعتها مستهلكة للأموال، ونظراً أيضاً إلى الكسب الدعائي الكبير الذي تضمنه على هذا النحو انكلترا لنفسها في أوساط اليهود الألمان في زمن كانت ألمانيا هي العدو الأول المطلوب قهره. ولا يستبعد كذلك أن يكون جرى حساب ليهود روسيا ويهود أميركا. فروسيا كانت حليفة لإنكلترا في الحرب، ولكن يهود روسيا كانوا يكرهون النظام القيصري اللاسامي ويتمنّون هزيمته. وقد كان تصريح بلفور قميناً باجتذابهم إلى معسكر الحلفاء، أو على الأقل بوضع حد لاستقطاب الحزب البلشفي لهم في زمن كان البلاشفة يعارضون الحرب ويعارضون تحالف روسيا مع الحلفاء. أما يهود أميركا فإن اجتذابهم من شأنه أن يحولهم إلى قوة ضاغطة على حكومة الرئيس ويلسون، لكي تتدخل بصورة أكثر فاعلية في الحرب إلى جانب الحلفاء ضد ألمانيا.

ومهما يكن من أمر، فإن الصيغة التي صيغ بها «الوعد» بإنشاء «مأوى قومي للشعب اليهودي في فلسطين» كانت في الواقع صيغة مخففة. وقد جرى تخفيفها بناءً على طلب قادة الحركة الصهيونية في إنكلترا. فقد كان النص الأصلي يتحدث عن «إعادة إحياء فلسطين كدولة يهودية ومأوى قومي للشعب اليهودي»، ولكن القادة الصهيونيين تدخلوا من أجل إلغاء عبارة «دولة يهودية» بوصفها سابقة لأوانها، ومن شأنها تأليب العالمين المسيحي والإسلامي معاً على المشروع الصهيوني. وبالفعل، إن وزير خارجية الولايات المتحدة، روبرت لانسينغ، بادر في رسالة منه في 13 كانون الأول (ديسمبر) 1917 إلى الرئيس ويلسون يحذره من مغبة المصادقة على تصريح بلفور، لأن من شأن ذلك أن يثير غضب العديد من «النحل المسيحية» التي لن يرضيها «أن تقع الأرض المقدسة تحت السلطة الأحادية لشعب متهم بقتل المسيح».

والعجيب في ذلك «الوعد»، الذي سيؤدي وظيفته كأول مستند قانوني لقيام الدولة الإسرائيلية، أنه صدر عن دولة ما كانت تحوز في حينه أية سلطة على فلسطين: لا سلطة سيادة، ولا سلطة حماية، ولا سلطة انتداب، ولا حتى أية سلطة تعاقدية بموجب معاهدة دولية ما. وهذا الوضع «الشاذ» هو ما سيجري تصحيحه عام 1920 عندما سيقرر مؤتمر سان ريمو في 26 نيسان (أبريل) 1920 أن يعيد وضع الحصان أمام العربة، وأن يفوّض إلى بريطانيا الانتداب على فلسطين. أما من قطع الوعد، ونعني اللورد بلفور نفسه، فسيكتب بمنتهى الصراحة في مذكرة مؤرخة في 11 آب (أغسطس) 1919 رداً على من طعن في شرعية الوعد قائلاً: «إن الدول الكبرى الأربع (إنكلترا، الولايات المتحدة، فرنسا، بريطانيا) قد انحازت إلى جانب الصهيونية. والصهيونية، سواء أكانت صحيحة أم زائفة، متجذرة في تقاليد عريقة، وفي حاجات حاضرة، وفي آمال مستقبلة، وهي ذات أهمية أعمق بكثير من رغبات أو إحباطات سبعمائة ألف عربي يقطنون اليوم في تلك الأرض العتيقة».

يبقى أن نقول إن تعداد السكان اليهود في فلسطين ما كان يتعدّى، قبل بدء الهجرة إلى فلسطين، 3.1% من إجمالي السكان، أي نحواً من أربعة وعشرين ألف نسمة في مطلع القرن العشرين.

من قرار التقسيم... إلى اليوم

لقد مثّل وعد بلفور نوعاً من انقلاب: فإلى حين صدوره كانت مسألة «الأرض المقدسة» مسألة مسيحية، ولكن ابتداء منه غدت مسألة يهودية. فلكأن فشل الدول الأوروبية في تسييس علاقتها الدينية بفلسطين قد حداها إلى اختراع قداسة جديدة للأرض، أو على الأقل إلى استبدال رمزية «أرض الميلاد» برمزية «أرض الميعاد».

ولا شك أن هذا الاستبدال لرمزية دينية بأخرى قد تمّ ـ وهنا المفارقة ـ في شروط تحوّل أوروبا نحو العلمنة شبه التّامة. ولكنه وجد مادته المغذية في الشعور المرهق بالذنب الذي ناخت أوروبا تحت وطأته بعد اكتشافها فظاعة «المشواة» اليهودية في أثناء الحرب العالمية الثانية. وما لم نأخذ ذلك الشعور الجماعي بالذنب في الاعتبار، فلن نفهم سراً لقرار تقسيم فلسطين الصادر عن هيئة الأمم المتحدة في 28 تشرين الثاني (نوفمبر) 1947، والذي كان في صميمه قراراً أوروبياً. كذلك فإن هذا الشعور بالذنب هو ما يفسّر تعاطف أوروبا اللامشروط مع إسرائيل طوال العشرين سنة الأولى من وجودها. ومما لا شك فيه أيضاً أن الضمير الأوروبي أراحه أن يرى أن خليقته إسرائيل تمثّل واحة صغيرة من الديموقراطية في صحراء الاستبداد العربي. وعلى هذا النحو، امتنع الضمير الأوروبي طوال عقدين من الزمن عن أن يرى «مشواة» الشعب الفلسطيني، وعن أن يعي أن التكفير عن الجريمة التي اقترفت بحق اليهود الأوروبيين قد تمّ على حساب جريمة جديدة اقترفت بحق الفلسطينيين.

وقد عززت تجلية الإسرائيليين في حرب 1967 الرؤية الميثولوجية لدولتهم الصغيرة والفتية: فها هو داود الضعيف يهزم من جديد جلياث العملاق. ولكن النزعة التوسعية الإسرائيلية، التي لم تتردد في الإسفار عن وجهها من خلال عمليات الاستيطان «الوحشي» في كامل أراضي فلسطين، مهدت التربة لنمو البذور الأولى لموقف أوروبي نقدي. ثم لم تلبث الدلالة الرمزية للأسطورة التوراتية أن انعكست تماماً في أثناء الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام 1982، ثم مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية عام 1987. فللمرّة الأولى منذ قيام إسرائيل، غدا الوجود الفلسطيني ـ والبؤس الفلسطيني ـ منظوراً. وهذا ليس فقط بالمعنى الرمزي (= أطفال الحجارة)، بل كذلك بالمعنى الحقيقي. فالانتفاضة الفلسطينية كانت تتكلم بلغة العصر: الصورة المتلفزة. وإزاء الحضور اليومي و «الضارب» للفلسطينيين على الشاشة الصغيرة، ما كان لأوروبا أن تبقى سادرة في عدم رؤيتهم، ولا أن تتفادى مراكمة شعور جديد بالذنب، فضلاً عن القديم. فالفلسطينيون ليسوا ضحايا فحسب، بل هم أيضاً ضحايا الضحايا. وهذه المعاينة (= الرؤية بالعين) استدعت من الأوروبيين موقفاً جديداً غير موقف التعاطف اللامشروط مع الإسرائيليين. موقف جديد، ونقدي في المقام الأول، ولو على الأقل لمنع ضحايا الأمس من أن يتحولوا إلى جلادين. وهذا ما يفسر أن تكون أوروبا تدخلت ـ ولو بالكلام والتصريحات ـ ثلاثمئة وخمسين مرة بين عامي 1967 و1999 لتؤكد على ضرورة حل «عادل» للنزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني. حلّ يعيد إلى الفلسطينيين بعض وجودهم القومي ويلجم النزعة التوسعية الإسرائيلية، بدون أن يعيد النظر مع ذلك في مكتسبات الوجود الإسرائيلي «الموسع» إلى حدود 6 حزيران (يونيو) 1967، وليس فقط «الضيق» ضمن حدود قرار التقسيم لعام 1947.

وبمعنى من المعاني يمكن القول إن أوروبا تدلل اليوم على بداية رغبة في أن تكفّر للفلسطينيين كما كفّرت بالأمس للإسرائيليين. فهي لا تريد أن يرهقها شعور جديد بالتبكيت، ولاسيما أنها على وشك بناء مصير أوروبي موحد بالإحالة إلى منظومة بعينها من القيم الحضارية. ولكن السؤال: هل هي قادرة فعلاً على التكفير؟ فأوروبا، حين قطعت وعد بلفور عام 1917، ثم أعطته صيغة تنفيذية مع

قرار التقسيم عام 1947، كانت لا تزال قوة أولى في العالم. ولكنها اليوم قوة ثانية أو ثالثة، وإرادتها غير قابلة ـ حتى لو توحدت ـ لأن تكون مستقلة تمام الاستقلال عن الإرادة الأميركية.

والحال أن أميركا لم تقطع بعد كل الشوط الذي قطعته أوروبا في التحول من موقف التعاطف اللامشروط إلى موقف المساءلة النقدية. وإسرائيل لا تزال تحتفظ بهالة قداستها شبه كاملة في نظر الأميركيين. وبانتظار أن تكتمل عملية نزع القداسة عن دولة إسرائيل لتصير في نظر الأميركيين كما في نظر الأوروبيين دولة عادية، فإن آلام الفلسطينيين مرشحة لأن تطول، اللهم إلاّ إذا التزموا بدرس الواقعية، وهو درس لا يترك لهم من خيار آخر سوى التفاوض المباشر مع الإسرائيليين، بوساطة أميركية وبضغط أوروبي. ومهما أمكن أن يُقال عن تطور إيجابي في موقف أوروبا من الفلسطينيين، فإن درس الواقعية إيّاه يملي عليهم ألا يتوهموا أنهم آخذون منها أكثر مما يمكن أن تعطيه.

قصة الإنسان أو الحيوان الذي خلق نفسه بنفسه

إن استقراء سريعاً للمصطلحات السائدة في الخطاب العربي المعاصر لا يدع مجالاً للشك في أن الحقل التداولي لهذا الخطاب قد شهد في الثمانينات من القرن العشرين الآفل ـ وخاصة في التسعينات ـ عملية إبدالية عميقة الدلالة: فقد حل مصطلح العقل محلّ مصطلح الفكر لا في المباحث ذات التوجه الفلسفي أو الفكري فحسب، بل كذلك في الاستعمال الإعلامي اليومي.

وبدون أن نتوقف هنا عند مشروعية هذا الإبدال، سنلاحظ أنه كان محض إبدال لفظي، ومن طبيعة ترادفية خالصة، دونما التزام بالهدف المعلن لهذا الإبدال: ألا وهو التحول من المستوى الإيديولوجي إلى المستوى الابستمولوجي في كيفية اشتغال العقل الموصوف بأنه عربي في زمن الأفول العالمي لعصر الإيديولوجيا (سقوط الماركسية) المتواقت مع الأزمة المفتوحة للإيديولوجيا العربية السائدة منذ هزيمة حزيران (يونيو) 1967.

والواقع أن عدة من الدلائل تشير إلى أن «العقل العربي»، بدلاً من أن يتقدم إلى طور ما بعد الإيديولوجيا ، لا يفتأ ينكص إلى طور ما قبل الإيديولوجيا، وتحديداً إلى الطور الديني (أو اللاهوتي إذا أخذنا بالتحقيب الشهير لأوغست كونت لحالات البشرية الثلاث: اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية). وحسبنا الشاهدان الآتيان:

فعندما نال العالم المصري الأصل زرويل جائزة نوبل للكيمياء في تشرين الأول (أكتوبر) 1999، خرجت معظم الصحف المصرية ـ بما فيها الأهرام «الرصينة» ـ تقول بعناوين عريضة إن زرويل وجد أصل صيغته الرياضية المتوّجة بالجائزة في النص القرآني. كذلك كان «مشهداً لاهوتياً» ذاك الذي قدمته بعض الفضائيات والتلفزيونات والإذاعات العربية يوم الكسوف الشمسي الأخير في 11 آب (أغسطس) 1999. فهذه الظاهرة الجيوفيزيائية الطبيعية، التي بات علم الفلك قادراً على توقعها و «التنبؤ» بتوقيتها بالثانية الواحدة، أو حتى بأعشار الثانية، اسْتُنْبِت لها في أجهزة الإعلام العربية بُعْد غيبي، وجرى التعامل معها وكأنها ظاهرة ما فوق طبيعية. وبدون أن تطعن الأجهزة المشار إليها طعناً مباشراً في التفسير العلمي المحض للظاهرة، فقد بادرت تنقل بالصوت والصورة صلوات الكسوف من أكثر من عاصمة عربية وإسلامية.

ورغم المدَّعيات «الإبستمولوجية» المستجدة للعقل العربي المعاصر، فليس صعباً أن نلاحظ أن هذا «العقل» يخلّ بالشرط الأول لأي برنامج ابستمولوجي: التبعية للعلم، كما كان يقول أكبر فلاسفة العقل العلمي في القرن العشرين غاستون باشلار.

ولعلنا نستطيع أن نتحدث من هذا المنظور عن نكوص للعقل العربي المعاصر حتى مقارنة بالعقل العربي النهضوي. فرغم التقدم المذهل الذي أصابه العلم العالمي في المئة سنة الأخيرة، فإننا نلاحظ غياباً تامّاً لوجود مفكرين علميين في الحقل التداولي للثقافة العربية المعاصرة، على عكس ما كان عليه واقع الحال في عصر النهضة يوم كانت تلمع أسماء دعاة كبار لاستتباع العقل للعلم من أمثال يعقوب صرّوف وشبلي الشميّل وإسماعيل مظهر.

وشخصياً لست أستثني نفسي من هذا النقص في التكوين العلمي الذي تعانيه جملة الانتلجنسيا العربية، وإن يكن انفتاحي ـ ترجمة وتأليفاً ـ على التحليل النفسي في السنوات الأخيرة قد ساعدني على الانعتاق ـ منهجياً على الأقل ـ من عقلي الإيديولوجي السابق.

وما دمت قد أبحت لنفسي ههنا أن أستخدم ضمير المتكلم، فلأقل أيضاً إن مطالعة هذا الكتاب، ذي الطابع العلمي المحض، عن «قصة الإنسان»[156] كانت لي مصدر متعة واندهاش كبيرين معاً. ففي كل ما يتعلق بالإنسان والمذهب الإنساني، كنت معنياً حتى الآن بمسألة ظهور مفهوم الإنسان. وهي كما هو واضح للعيان مسألة فلسفية/إيديولوجية معاً. ولكن هذا الكتاب وضعني أمام مسألة علمية لا تقل أهمية. هي مسألة ظهور الإنسان نفسه.

156. ANDRé LANGANEY ET AUTRES: La plus belle histoire de l'homme, éditions du seuil, Paris 2000, 202 PAGES.

والواقع أن هذا الكتاب هو حلقة في سلسلة توالى صدورها في السنوات الخمس الأخيرة رصداً لأهم الكشوف الحديثة في مجال علوم الكون والأرض وإحياء الأرض بدءاً بـ «قصة العالم البديعة»، ومروراً بـ «قصة اللّه البديعة» ، وانتهاء بهذا الكتاب عن «قصة الإنسان البديعة».

ورغم الطابع «التبسيطي» للسلسلة والكتاب، فلست أكتم القارئ أنني وجدت نفسي وكأنني أمام بركان متفجِّر من الحقائق العلمية التي يأخذ بعضها برقاب بعض في تسلسل آسر لإنارة الكيفية التي غدت بها الأرض إنسانية.

الأرض؟ بل الكون أولاً. فهي، على أهميتها القصوى بالنسبة إلينا نحن البشر بكل ضوضائنا وصخبنا، ليست إلاّ ذرة صامتة من ذراته.

والكون (cosmos) لم يتمكن العلم بعد، رغم كل فتوحاته، من أن يكتب جميع سيناريوهات نشأته وتخلُّقه.

الفرضية الأكثر شيوعاً والأكثر قبولاً اليوم هي فرضية الانفجار السديمي الكبير (Big Bang) الذي جعل المليارات اللامتناهية من النجوم ومجرات النجوم تتكون من عنصرين بديئين: الهيدروجين والهليوم.

والتاريخ المقدر لهذا الانفجار السديمي الكبير هو 15 مليار سنة. وإزاء رقم كهذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن درجة الصفر في الزمن، وهي درجة مستحيلة التصور منطقياً ـ إذ إن كل زمن لا بدّ أن يسبقه زمن ـ وإن لم يكن مفر من التسليم بها على سبيل الفرض الفيزيائي. والحق ـ هل من معنى لهذه الكلمة هنا؟ ـ أنه عندما يجري العلم حساباته على أساس درجة الصفر في الزمن، فإن الفرضيات هي التي تخلق الوقائع. والفرضية تقول إنه ساعة الانفجار السديمي الكبير، كانت درجة حرارة الخلاء الكوني مليار درجة. ثم لم تلبث هذه الحرارة، بعد الدفعة الأولى ـ التي دامت مليون سنة ـ من سلسلة الانفجارات النووية الكونية، أن تدنّت إلى 3000 درجة، وهذا ما أطلق الحرية للمادة ـ المادة الأولى المطلقة ـ لأن تشرع بالتكوّن والانبناء على شكل موجات كهرطيسية. ومن تصادم هذه الموجات الكهرطيسية تخلقت ملياراتُ ملياراتِ الشموس، ومنها المنظومة الشمسية التي تنتمي إليها أرضنا.

وعمر الأرض من عمر الشمس: فقد تكونت بصورة تدريجية قبل ما بين 3.8 مليار و4.55 مليار سنة. وقد ظهرت أولى علائم الحياة على الأرض قبل زمن يراوح ما بين 3.8 و3.5 مليار سنة. ولم يكن شكل هذه الحياة يتعدى بعض الجزيئات «المسبقة الاستعداد» من الحوامض الأمينية والدسمة والفوسفاتية. ومن هذه الحوامض تخلقت النوى الأولى التي تدخل في تركيب البرنامج الوراثي لكل كائن حي: A.D.N. .

ولا يتسع المجال هنا للخوض في تفاصيل انبثاق الأشكال الأولى من الحياة النباتية والحيوانية. ولكن ما دام الإنسان هو بيت القصيد هنا، فلنقل إن ملحمة الحياة على الأرض تتابع تطورها وتقدمها المطرد نحو التعضيّ والتعقيد على مدى ثلاثة مليارات ونصف مليار سنة إلى أن تخلّق، بدءاً من المملكة الحيوانية، السلف الأول للإنسان. وقد استغرق تطوّر هذا الكائن، الذي هو أكثر من حيوان وأقل من إنسان ، بضع عشرات من ملايين السنين. فقبل نحو 60 مليون سنة ظهر الحيوان الثديي الأول (Primate) الذي له، بخلاف سائر كائنات النوع الحيواني، قدمان ويدان لاقطتان ودماغ نامٍ. وقد تلاه في الظهور، قبل نحو 25 مليون سنة، الحيوان الشبيه الشكل بالإنسان (Hominoïde) ، ثم الحيوان ذو الشكل المتأنسن الذي يعد السلف المباشر للإنسان الحديث أو العاقل (Homo Sapiens) ، وذلك قبل نحو خمسة أو ستة ملايين من السنين.

ولئن يكن قد بات معروفاً منذ أيام داروين (1809 - 1882) أن الإنسان يتحدر من القرد، فإن الكشوف الكبرى للبيولوجيا النووية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين قد أثبتت أن القرد الذي يتحدر منه الإنسان هو حصراً الشانبزي الذي يشارك الإنسان في أكثر من 80% من جيناته الوراثية، والذي يستطيع مثله أن يستعمل الأدوات أو حتى يصنعها. وقد جاءت مكتشفات علم الإحاثة (Paléontologie) لتوجد أجداداً حقيقيين للإنسان في المملكة الحيوانية القردية. فقد تمّ اكتشاف أول مستحاثة قردية شبيهة بالإنسان عام 1924 في جنوبي افريقيا. ثم تتابعت الاكتشافات في شرقي افريقيا وفي غربيها، وكان أشهرها اكتشاف المستحاثة «لوسي» ذات القامة المنتصبة في الحبشة، والتي يعود تاريخها إلى نحو 3.5 ملايين سنة، وآخرها اكتشاف المستحاثة شبه الكاملة (Ardipithecus) التي يعود تاريخها إلى أكثر من أربعة ملايين سنة. وبفضل هذه الكشوف الباليونتولوجية والبيولوجية النووية أمكن تحديد تاريخ تقريبي لبداية افتراق الإنسان عن الحيوان يقدر بنحو 7 ملايين سنة. وبديهي أن نتائج هذه الكشوف ما كان يمكن تقبّلها بسهولة، ولا سيما في ظل سيادة التصور التوراتي عن ظهور الإنسان، الذي لا يعود تاريخه إلى أكثر من أربعة آلاف سنة طبقاً لحسابات الأسقف آشر التي أجراها بالاعتماد على تسلسل الخليقة بدءاً من أبي البشر آدم في القصة التوراتية.

وقد استغرقت سيرورة انعتاق الإنسان من شرطه الحيواني البديء نحواً من خمسة ملايين سنة، إلى أن كان، في نحو عام 2.500.000، ظهور الإنسان الماهر (Homo Habilis) الذي لا ينتصب على قدميه فحسب، بل يعرف أيضاً كيف يستخدم يديه لصنع الأدوات ومداورتها. ففي جميع المواقع التي شملتها الحفريات الإحاثية أمكن اكتشاف كميات كبيرة من الحجارة المنحوتة جنباً إلى جنب مع العظام البشرية الأولى المستحجرة. ويبدو أن الإنسان الماهر استخدم الحجارة المنحوتة لقتل الحيوان. فتحول على هذا النحو من كائن آكل للأعشاب والأغصان إلى كائن آكل للحم، وهذا ما سمح لدماغه بأن يتطوّر وينمو حجماً ويستتبع تكوراً في القحف بالتمايز عن القحف الحيواني المسطح.

على أن العامل الحاسم في افتراق الإنسان عن الحيوان لم يكن من طبيعة مادية خالصة (قدرة اليد على مداورة الأدوات)، بل كذلك من طبيعة «ثقافية» إن جاز التعبير. فالإنسان حيوان لغوي، وقد أثبتت أبحاث الاختصاصيين أن الإنسان الماهر، بخلاف أسلافه من القردة ذوات الشكل الإنساني، هو وحده من يملك في قحفه علائم تشريحية تنم عن وجود مراكز دماغية للغة. وبدون أن يكون في الإمكان تحديد تاريخ تقريبي لظهور اللغة البشرية، فإن القدرة على النطق هي التي مكّنت الإنسان من أن يقطع حبل السرة الذي كان يشده إلى سلفه المباشر الشانبنزي. وصحيح أن القردة الكبيرة

تستطيع أن تحفظ وتلفظ مئات الكلمات (900 كلمة بالنسبة إلى الشانبنزي)، ولكنها تعجز عن التركيب بين الكلمات. فهي تلفظ، ولكنها لا تتكلم . فالدماغ البشري هو وحده الذي يستطيع أن يركّب جُملاً وأن يولّد من الألفاظ المجموعة معاني جديدة. وقد فشلت جميع محاولات العلماء لتدريب القرود على الربط بين أكثر من كلمتين. فأمخاخها لا تحوز الفصوص المتخصصة التي يحوزها الإنسان لممارسة الفعل اللغوي. فأمخاخ القرود تحوز ذاكرة، وبوسعها بالتالي أن تحفظ وتفهم بعض الكلمات، ولكنها لا تملك ملكة النحو، أي القدرة على التأليف بين الكلمات لإنتاج المعاني. فمن الممكن وصفها بأنها حيوانات مصوِّتة، ولكنها ليست كائنات لغوية: فتلك هي صفة الإنسان حصراً، ومن هنا «قطيعته» مع أصله الحيواني.

وقد كان المحدِّد الكبير التالي في تطوّر الإنسان وظهور «الإنسانية» اكتشاف النار، أو تدجينها بالأحرى، نحو عام 400.000. فالنار المدجنة أتاحت للإنسان أن يتحوّل من كائن طبيعي مصنوع إلى كائن تاريخي صانع لنفسه . فهي أول عامل أتاح له أن يبدأ بفرض سيطرته على الطبيعة، إذ حررته من قهر الليل وبرد الشتاء، فضلاً عن أنها مكنته من أن يبدأ بطهو طعامه. والحال أن اللحم المطهو، خلافاً للحم النيء، مثَّل بالنسبة إلى الإنسان نقلة نوعية من الانئسار للعالم الطبيعي إلى التحكم به . ثم إن اللحم المطهو لعب دوراً بيولوجياً بالغ الخطورة في تطوّر الدماغ البشري، وفي إغناء فصوصه وتلافيفه، وفي إنماء حجمه. فالمستحاثات البشرية التي يعود تاريخها إلى ما قبل اكتشاف النار تنمّ عن أن حجم الدماغ ما كان يزيد على 600 سم3. ولكن مستحاثات ما بعد عصر النار تنمّ عن دماغ بشري بحجم 800 سم3. وبالإضافة إلى هذا كله، فإن النار المدجنة أتاحت أول إمكانية مادية فعلية للاجتماع البشري. فبدلاً من حالة التشرد والهيمان الدائم التي كان عليها الإنسان القنّاص ـ القطّاف، فإن النار قد أوجدت مراكز للتجمع البشري، وأتاحت للمجموعات البشرية الأولى أن تتكون، وأن تكوِّن لنفسها تراثاً وأن تنسب نفسها إلى سلف مشترك. وبكلمة واحدة، وُجدت مع النار أول تقاليد «ثقافية» للجماعات البشرية التي صارت قابلة على هذا النحو لأن تتمايز بعضها عن بعض في أول تطبيق تاريخي من نوعه لمبدأ «التنوع في الوحدة».

ثم كان تطور جديد آخر ـ وحاسم ـ في تخلُّق البشرية مع ظهور الإنسان العاقل (Homo Sapiens) ، أي «الحيوان» الذي تطوّرت لديه الفصوص الإمامية من الدماغ التي هي مراكز الفكر المنطقي والرمزي. والحال أن ميزة هذا الإنسان، الذي عاش في نحو عام 100.000 ـ 30.000 ق.م، أنه كان يدفن موتاه. وقد اكتشف علماء ما قبل التاريخ، بالفعل، قبراً في موقع «قفصة» على بعد 20 كم من الناصرة في فلسطين، يعود تاريخه إلى نحو مئة ألف سنة ويحتوي على بقايا عظمية مستحجرة لطفل مسجّى يمسك بين يديه قرن وعل على سبيل التقدمة المأتمية. وقد وجدت قبور أخرى تعود إلى الحقبة ذاتها وتحتوي على زهور أو أعضاء من حيوانات كانت في حينه مقدسة على ما يبدو. فمع اكتشاف واقعة الموت واختراع القبر دخل الإنسان في مرحلة «القلق الميتافيزيقي» إن جاز القول، وانطرح عليه سؤال الوجود بعد الموت، وسجلت البشرية «قطيعتها» الثانية مع أصلها الحيواني: فبعد أن كان الحد الوحيد الممكن للإنسان، في الطور الأول من افتراقه عن العالم الحيواني، أنه «حيوان لغوي»، صار قابلاً للحد، ابتداء من السنة المائة ألف، بأنه أيضاً «حيوان ديني».

ويبدو أن منطقة الشرق الأدنى حصراً هي التي شهدت مولد الإنسان العاقل، ومنها كان منطلقه لـ «استعمار» بقية أنحاء العالم بقاراته الخمس: آسيا في نحو عام 67.000، واوستراليا في نحو عام 50.000، وأوروبا في نحو عام 40.000، وحتى أميركا في نحو عام 18.000 (وقد قيل في تفسير

هذا العبور الأول إلى أميركا أن واسطته كانت جسراً من الجليد في مضيق بيرنغ، ولكن الواقع أن العبور كان براً: فعلماء المناخ يؤكدون أن مستوى مياه البحر كان ينخفض في تلك الأزمنة مرة كل عشرين ألف سنة، بحيث كانت سيبيريا تتصل بالقارة الأميركية براً.

ولا شك أن الإنسان العاقل، ذا الأصول الشرق أدنوية، هو على هذا النحو أكبر مهاجر عرفه تاريخ البشرية. ولكن هجرته هذه عبر القارات الخمس إنما كانت تؤكد تبعيته ـ لا حريته ـ إزاء الطبيعة. فالإنسان العاقل، الذي كان يعيش هو الآخر مثل سلفه الإنسان الماهر من القنص والصيد واللقاط والقطف، كان مضطراً إلى أن يسيح في الأرض بحثاً عن موارد القوت، ولا يستقر في سياحته هذه في منطقة بعينها أكثر من أيام أو أسابيع، يستهلك فيها كل ما في متاحه حولها. وكان لا بدّ من انتظار الألف العاشر قبل الميلاد حتى تشهد البشرية الانقلاب الأخطر في تاريخها: ثورة «العصر الحجري المصقول». فالأمر لم يكن محض تطور تقني كما قد يوحيه هذا التحقيب. فصقل الحجارة أتاح إمكانية تحويلها سلاحاً أكثر فعالية بكثير في قنص الحيوان. فالإنسان العاقل لم يعد أسير طريدته، يرحل حيثما ترحل؛ بل صار، بفضل سلاحه الجديد، أقدر على التحكم بها واقتناصها في مواضع تجمُّعها عند موارد المياه. ومن ثم فقد شرع هو نفسه يستقر بعض الاستقرار عند موارد المياه تلك حيث ظهرت أولى «القرى»، أي التجمعات البشرية «اللابدوية». وهذا الاستقرار النسبي في الأرض هو ما هيأ الإنسان العاقل لتحقيق اكتشافه التاريخي الكبير: الزراعة . فلا شكّ أن الاستقرار أتاح له أن يلاحظ أن بعض البذور، التي تتبقى من أنواع النباتات التي يستهلكها، تعاود النبت في أرضها بعد مرور فترة وجيزة. ومن ثم فقد عنّ له ـ أو «لها» بتعبير أدق، لأن علماء ما قبل التاريخ يرجحون أن الزارع الأول كان امرأة نظراً إلى أنها أكثر استقراراً في الأرض من الرجل الراكض دوماً وراء طريدته ـ عنّ له أن يبذر البذور بدوره عن عمد، لا مصادفة. وهكذا كان اكتشاف الزراعة. وقد كان ذلك في نحو عام 10.000 ـ 9.000 ق.م، ودوماً في منطقة الشرق الأدنى (فأوروبا لن يأتي دورها لاكتشاف الزراعة قبل الألف السابع ق.م، وذلك بانتظار خروجها من عصر الجليد واعتدال مناخها).

وليس يمكن بأقل من كلمة «ثورة» الإشارة إلى واقعة اكتشاف الزراعة. فللمرة الأولى في تاريخ الإنسان وتاريخ ما قبل الإنسان الممتد على مدى 7 ملايين سنة، يتأتّى لهذا الإنسان أن يتحول من مستهلك إلى منتج، ومن عبد للطبيعة إلى سيّد. فإلى حين اكتشاف الزراعة، كان الإنسان، كالحيوان تماماً، طفيلياً على الطبيعة وعالة عليها. ولكن ابتداء من عصر الحجر المصقول (النيوليتي) صار في قدرة الإنسان أن يستولد الطبيعة محاصيل غذائية ليست «طبيعية» مئة في المئة: القمح والشعير والعدس والفول في الشرق الأدنى، والذرة البيضاء والأرز في الشرق الأقصى، والذرة الصفراء والفاصوليا والبطاطا في أميركا، والدخن والسورغو في افريقيا.وجميع هذه «الاختراعات» تمت في الحقبة الممتدة بين 9000 و5000 ق.م. وفي الوقت نفسه، وبدلاً من أن يكون الإنسان محض قاتل للحيوانات، صار مولداً لها. ففي الشرق الأدنى دوماً، وابتداء من الألف الثامن ق.م، تمّ تدجين العنز والضأن، ثم البقر والخنزير، وفي أوروبا الكلب، وفي الشرق الأقصى الحصان، وفي الغرب الأميركي الهندي الثور ذي السنام المعروف باسم «البيسون».

وترافق اكتشاف الزراعة والتدجين بتسارع لافت للنظر في الاختراعات وتطوير التقنيات. فعلاوة على الأدوات اللازمة لقطع الأشجار ونكش التربة واصطياد الحيوان مثل الفأس والمعزقة والنشاب والقوس، رأى النور، ابتداء من الألف الرابع ق.م، المحراث الخشبي الذي لعب دوراً خطيراً في تنمية الإنتاجية الزراعية. ثم كان تطوّر تقني كبير آخر مع اختراع الدولاب، مما أحدث قفزة كبرى

إلى الإمام في وسائل النقل والركوب. ثم كانت نقلة حاسمة أخرى مع التحول من عصر الخشب إلى عصر المعدن: النحاس في الألف الرابع، والبرونز في الألف الثالث، والحديد ابتداء من العام 800 ق.م. وفي أثناء ذلك اخترع السومريون الكتابة في الألف الثالث ق.م، وطوّرها الكنعانيون إلى كتابة أبجدية في أواخر الألف الثاني ق.م.

ومن جراء ثورة اكتشاف الزراعة، وما رافقها من استقرار وطيّ لصفحة البداوة البشرية، تكاثرت القرى واتسعت أحجامها وظهرت المدن الأولى في وادي النيل وما بين الرافدين. وتكشّف بُعْد جديد للإنسان بوصفه «حيواناً اجتماعياً». فالإنسان الزارع لا يمكن أن يبقى محكوماً بقانون الغاب السائد في زمن الإنسان الماهر والقانص. ففي المشاعات القروية ظهرت البذور الأولى للسلطة. وسواء عادت هذه السلطة إلى الأقوى أو إلى الأقدم أو إلى الأمهر أو إلى الأفصح، فقد صارت لازمة دائمة للعمران البشري الأول. ومع تجاوز نطاق المشاعة الواحدة إلى المشاعات الأخرى صار لا بدّ من سلطة مفارقة ـ ومركزية كما نقول اليوم ـ لتتولى تسيير العلاقات الاجتماعية داخل المشاعات وفيما بينها على السواء. وعلى هذا النحو كان مخاض الدولة التي رأت النور ـ أول ما رأته ـ في مصر الفرعونية، ثم في العراق السومري ـ الأكادي. ومنذ ذلك الحين، بات الإنسان يعرف أيضاً بأنه «حيوان سياسي».

وبديهي أن قصة هذا الحيوان الذي كفّ عن أن يكون حيواناً وخلق نفسه بنفسه كإنسان لم تكتمل بعد، وما زالت تتتالى فصولاً، وبتسارع وتراكم مذهلين. ففي الثلاثين سنة الأخيرة وحدها أمكن للإنسان أن يخترع قدر ما اخترعه على امتداد تاريخه الطويل الذي لا يقل كما رأينا عن سبعة ملايين سنة. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نضع خاتمة مؤقتة لهذه القصة بدون أن نشير إلى ملابسة كبرى رافقت انعتاق الإنسان من أصله الحيواني. فالنرجسية البشرية، الجريحة بواقعة هذا الانتماء، ما كان لها إلاّ أن تزج بها في غياهب اللاشعور. فالإنسان لا يطيق أن يعي أنه متحدر من سلالة حيوانية. ولهذا اخترع لنفسه رواية أصول هي الأغرب في نوعها. فقد ادعى لنفسه نسباً إلهياً وصوّر نفسه، في مرآة الديانات الكتابية الكبيرة، على أنه مخلوق على صورة خالقه. ولكن بما أن المكبوت اللاشعوري لا بدّ أن ينمّ عن نفسه بصورة من الصور، فإن رواية الأصل الإلهي قد حملت معها قرينة دالة على المكان والزمان الذي اختُلقت فيه. فهذه الرواية تقول إن الإله جبل الإنسان من صلصال، أي من خزف. والحال أن اكتشاف الخزف قد تمّ في منطقة الشرق الأدنى في الألف السابع ق.م. وما كان للإنسان أن يتصور الإله «فاخورياً» قبل ذلك الاكتشاف. ومن ثم، فإن قصة الخلق التوراتية لا تفعل أكثر من أن تعكس واقعة تاريخية مستقاة من آخر مراحل تطوّر الإنسان في العصر الحجري المصقول. وبمعنى ما، يمكن القول إن تلك الرواية صادقة لأن ظهور الإنسان الحديث، بصورته النهائية المعروفة لدينا، قد تأخر بالفعل إلى عصر الحجر المصقول. وقبل ذلك كان الإنسان لا يزال يتخلق كالجنين في سابياء ما قبل تاريخه.

الإلحـاد

تضع مسألة «الإلحاد» نفسها، بادئ ذي بدء، على الصعيد الاصطلاحي. فالمصطلح العربي يحمل بحد ذاته حكماً تقييمياً، بينما لا يتعدى المصطلح اللاتيني النطاق المعرفي. و«ألحد» بالعربية انحرف عن، ولفظة «الإلحاد» لا تتضمن بحد ذاتها أي إشارة إلى نفي الألوهية كما يتضح من اللفظة اللاتينية (Athéisme بالفرنسية، Atheism بالإنكليزية، Atheismo بالإيطالية) التي تتألف من السابقة A ، وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo، أي الله باليونانية.

من الممكن إذن تعريف الإلحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء أكان هذا النفي ضمنياً أم معلناً، نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم إيجابياً.

وتعريف الإلحاد بأنه موقف أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري. فالإلحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود. أما الإلحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الله صفة الوجود أو لا يقر له بها.

وغالباً ما يوصف الإلحاد العملي الخالص بالابتذال (Vulgaire, Vulgar)، وكذلك شأن الإلحاد النظري إذا ما اقترن بسلوك عملي. وهنا نكون أقرب إلى المجون أو الزندقة. ولكن هذا لا يعني أن كل إلحاد هو بالضرورة موقف أو مذهب لاأخلاقي. فكُثُر هم فلاسفة الإلحاد الذين تطلعوا إلى الاستعاضة عن الأخلاق الدينية بأخلاق مدنية أو علمانية، أي بمذاهب تبغي بناء سلالم جديدة للقيم، وليس التحلل من كل قيمة.

والواقع أن اللاأخلاقية ليست صفة الإلحاد المباطنة له بقدر ما أنها تهمته المقترنة أو الملصقة به. وبالفعل، يعز أن نقع في الأزمنة التاريخية كلها، قديمها وحديثها، على تهمة أطلقت سداداً أو جزافاً، حقاً أو زوراً، بمثل التواتر الذي أطلقت به تهمة الإلحاد وبمثل العقوبة الجزائية التي كانت دوماً قرينة لها، بدءاً بالسجن والتعذيب وبتر اليد أو اللسان وسمل العين وانتهاء بالقتل صلباً أو حرقاً.

وإذا لم يكن بدّ من قرن الإلحاد باللاأخلاقية فلنقل إن شبح الاضطهاد هذا كان على امتداد العصور هو العلة الأولى للموقف اللاأخلاقي النظري الذي اضطر معظم فلاسفة الإلحاد إلى وقوفه إذ تكتموا على إلحادهم ولم يفصحوا عنه ـ هذا إذا أفصحوا عنه قط ـ إلا بصورة ملتوية وغير مباشرة وآثروا إجمالاً أن يكونوا من أهل التقية. والحق أنه كان لا بدّ من انتظار القرن العشرين وفوز بعض المجتمعات بالمكسب الديموقراطي حتى ينتقل بعض فلاسفة الإلحاد إلى طور الجهر والتبني الإيجابي بدون أن يقف هاجس القصاص حائلاً بينهم وبين العلانية.

تاريخ الإلحاد إذن، بحكم القمع الذي كان رفيق دربه الدائم، تاريخ ملتبس. فأول شهيد له في شجرة عائلة الفلسفة، وهو سقراط، لم يكن ملحداً. وللأسباب نفسها يصعب تحديد من كان البادئ بالتنظير له. أهو ديموقريطس الأبديري الذي قال إن العالم كَمٌّ لامتناهٍ من الذرات التي تتحرك منذ الأزل في فراغ لامتناهٍ بدون أن يخلقها خالق أو يحفظها حافظ؟ ولكن ديموقريطس، على الرغم من أنه مؤسس المذهب المادي، بل مكتشف المادة، لم ينف قط وجود الآلهة، بل برّر الخيال الشعبي بصددها وأبدى نزعة محافظة بشأن الدين، وإن يكن باعد ما بين الإنسان والآلهة إذ جعلها لامبالية بالعالم الذي لا يرتبط مصيره بإرادتها.

أهو إذن معاصره وابن مدينته بروتاغوراس الأبديري الذي كان الصائغ الأول للمذهب الإنساني عندما قال إن الإنسان مقياس الأشياء طرَّاً، ما وجد منها وما لم يوجد (وفي ترجمة أخرى: سيد الأشياء طراً)، مما يعني ضمناً أنه ليس ثمة ضرورة لقوة وسيطة بين الإنسان والعالم تكون هي الله أو الآلهة؟

أم هو بالأحرى أبيقور مبدع مذهب اللذة الذي كان يقول إنه لا يستطيع أن يتصور الخير إذا حذفت لذة الجسد ولذة البطن ولذة الذوق ولذة الحب؟ ولكن أبيقور الذي رماه خصومه بالفسق والفجور لم يكن متعياً إلا في النظرية، أما في الممارسة فكان عفيفاً متقشفاً. وقد عرَّف أخلاق اللذة بهذه العبارة: «ليست بهجة الحياة في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، بل في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والأحلام الخاطئة التي تعكِّر صفو النفوس». وصحيح أن أبيقور نفى، بحكم أخذه بالمذهب الذري في الطبيعيات، جملة المعتقدات الدينية السائدة لدى العامة في عصره، ومنها عناية الآلهة بالبشر، والاعتقاد بخلود النفس وبأصل إلهي للكون، والإيمان بالقدر والعرافة وقراءة النُذُر، ولكنه ما نفى قط وجود الآلهة، بل قدَّم على العكس أدلة مبتكرة على وجودها تتمثل فيما نراه في المنام، وحتى في اليقظة، من «أشباه إلهية». فلو لم تكن الآلهة موجودة، فكيف يكون وجود لأشباهها؟ ولئن أحال أبيقور الآلهة «على التقاعد» بمعنى من المعاني، فما ذلك منه ازدراء أو استخفافاً بها، بل على العكس توقيراً لها وتسامياً بها عن سفاسف العالم البشري. ذلك أنه من التجديف على الآلهة، كما يقول تلميذه الشاعر/ الفيلسوف لوقراسيوس، «أن نعزو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زاخراً بضروب النقص وألوان الشقاء... فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة، وهي تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الأكوان، لا يتطرق إليها الفساد، لأنها مصونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين. والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة التي تليق بالحكيم».

أنعزو إذن صياغة مذهب الإلحاد إلى ذاك الذي يقول الرواة إنه كان ملهم أبيقور، أي إلى ثيودورس القوريتائي الذي بلغ، فيما يبدو، من ثبوت تهمة الإلحاد عليه أنه لُقِّب بـ «ثيودورس الملحد»؟ ولكنه لُقب أيضاً، على ما في ذلك من مفارقة، بـ «ثيودورس الإلهي». والثابت أن الآلهة التي سخر منها ـ مما سبَّب له بعض المتاعب في المدن التي حلّ فيها ـ كانت آلهة الميتولوجيا الشعبية التي تعاني من كل ما يعانيه البشر من انفعالات كالغيرة والحسد والعشق والبغض وتقتتل فيما بينها كما يقتتل البشر وتلجأ إلى الحيلة والسحر وحتى السم كما يفعل أشرار البشر. فالآلهة، بالمعنى الفلسفي للكلمة، لها كبرياؤها؛ فكيف يليق بها ما لا يليق حتى بالبشر؟ وثيودورس على كل حال فيلسوف ذو كبرياء. أفلم يتوعده ليزيماخوس، ملك تراقية ومقدونية، بصلبه فكان رده: «سيان عندي أن تتحلل جثتي في التراب أو في الهواء؟».

والالتباس لا يحيط بتاريخ الإلحاد فحسب، بل بنظريته كذلك. فأول من وضع نظرية شاملة في الإلحاد كان أفلاطون في الباب العاشر من محاورة «القوانين». فقد ميز أفلاطون ثلاثة أنواع من الإلحاد:

1 - نفي وجود الآلهة.
2 - نفي العناية الإلهية حتى في حال الإقرار بوجود الآلهة.
3 - الاعتقاد باستمالة الآلهة بالصلوات والقرابين.

ووجه الالتباس في هذا التعريف الثلاثي للإلحاد أنه يخلط، ليس فقط بين الإلحاد المطلق والإلحاد النسبي كما يستدل على ذلك من الجمع بين البندين الأول والثاني، بل كذلك بين الإلحاد والدين في

شكله الشعبي.
فأما نفاة وجود الآلهة فهم في رأي أفلاطون الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وبخاصة منهم الماديون الملطيون الذين ردوا الأشياء طرَّاً إلى مبدأ أو عنصر واحد، هو عند طاليس الماء، وعند انكسمانس الهواء، وعند هرقليطس النار. ورد أفلاطون على هؤلاء جميعاً بأن النظام الكامل والأمثل للكون هو خير دليل على وجود الألوهية.
فكما أن النفس تسبق البدن، كذلك تسبق الروح الكون. فلولا وجود نفس خيِّرة سابقة على كل وجود، لما وجد الوجود، ولما وجدت الطبيعة بالنظام البديع الذي وجدت عليه. والنفس هي ما به نبدأ، والله هو النفس الذي بها يبدأ العالم.
وأما نفاة العناية الإلهية، أي أولئك الذين يعترفون من جانب بوجود الآلهة وينكرون من جانب آخر تدخلها في مسار الكون، فهم كثرة كثيرة من فلاسفة اليونان. منهم كما رأينا ديموقريطس وأبيقور (ولاحقاً لوقراسيوس)، ومنهم أيضاً خلفاء أفلاطون نفسه على رأس الأكاديمية، وفي مقدمتهم الشكي قرنيادس القوريني. فهذا الأخير، الذي ناصب كل ضروب الوثوقية العداء، شكك في كل الأدلة التي يسوقها الوثوقيون، وعلى رأسهم الرواقيون، على وجود العناية الإلهية، ومنها مبدأ العرافة وفكرة القدر. فالعرافة هي سبيل الإنسان في رأي الرواقيين إلى معرفة الإرادة الإلهية. والحال أن الحدث الذي يتنبأ به العراف واحد من اثنين: إما أن يكون اتفاقياً وإما أن يكون ضرورياً. فإذا سلمنا بأنه اتفاقي امتنع عليه حكماً القدرة على التنبؤ به. وإذا كان ضرورياً، فإنه يكون والحال هذه موضوعاً للعلم لا للعرافة. وكذلك فيما يتصل بفكرة القدر. فالقول بالقدر يعدل لزوماً القول بأنه ليس في مكنة الإنسان شيء. والحال أنه في مكنة الإنسان شيء. وإرادة الإنسان الحرة يمكن أن تكون هي نفسها علة من علل القدر. ثم إن مفهوم العناية الإلهية متناقض جوهرياً. فالله هو بالتعريف الكائن الأزلي الكامل الذي لا يصيبه تغير أو فساد. والحال أنه لو كانت الآلهة معنية بشؤون البشر، فهذا معناه أنها تحس بإحساسهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم. وإذا كانت تحس، فهذا معناه أنها قابلة للتغير. وما يقبل التغير، وبالتالي الفساد، هو بالتعريف فانٍ. والحال أن الآلهة بالتعريف غير فانية.
هل يمكن الاستدلال من هذه المحاكمة العقلية الشكيةِ ضد وثوقية القائلين بالعناية الإلهية أن قرنيادس كان ملحداً بحسب ما يفترض البند الثاني من تعريف أفلاطون للإلحاد؟ الواقع أن شكوك قرنيادس كانت موجهة، لا ضد الآلهة، بل ضد تصور معين عن الآلهة. ونقد قرنيادس لا ينم عن نزعة إلحادية بقدر ما ينم، كما يلاحظ الدارسون، عن شعور ديني أكثر إرهافاً من ذاك الذي كان سائداً في أيامه، وعن اعتقاد «بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذاك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ إلى سره». وبخلاف ما يوحي به البند الثاني من تعريف أفلاطون، فإن نقد قرنيادس لفكرة القدر والعناية الإلهية لم يفتح الباب على مصراعيه أمام الإلحاد، بل مهد السبيل إلى بعث الأفلاطونية بالذات. فهو إذ أحاط تصور الله بغموض لا يُنفذ إلى سره، مهد الأرض للرجوع إلى الإلهيات الأفلاطونية، وهي المهمة التي سيأخذها على عاتقه لاحقاً أفلوطين.
أما البند الثالث في تعريف أفلاطون للإلحاد، وهو استمالة رضى الآلهة عن طريق تقديم القرابين ورفع الصلوات إليها، فقد أصبح، مع سيادة التوحيد والحضارة الدينية، معياراً للإيمان لا للإلحاد، ومظهراً من مظاهر التقوى لا من مظاهر النفاق والرشوة.
وفي الواقع، إن معايير الإلحاد كلها انقلبت رأساً على عقب في ظل سيادة حضارة أو حضارات التوحيد الديني. فالإلحاد المطلق، بمعنى نفي وجود الله، اختفى اختفاءً مطلقاً من التداول على امتداد العصور الوسطى، إذ صار كبرى الكبائر. ولم يحفظ لنا التاريخ الديني، المسيحي أو الإسلامي، اسم

ملحد واحد بحق معنى الكلمة. فحتى ابن الريوندي، الذي لقب بالملحد، لم يكن ينكر وجود الله. ولا كذلك أبو بكر الرازي الذي أنكر النبوات ولم ينكر وجود الله. كما أن يوليانوس الجاحد لم يكن كافراً، بل كان، كما يدل لقبه، «جاحداً» ارتد عن المسيحية إلى الوثنية وقال بكثرة من الآلهة بدلاً من إله واحد. أما سائر «الملاحدة» الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو أحرقت كتبهم فكانوا في الحقيقة زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملاحدة.

والواقع أن الإلحاد بات له، في ظل سيادة حضارات التوحيد الديني القائم على قدسية النص، معيار جديد ومعنى مغاير، وهو معنى الهرطقة أو البدعة، أي الخروج على العقيدة القويمة. وقد دفع العديد من الهراطقة حياتهم ثمناً لهرطقتهم. كما أن تهمة الهرطقة كانت تطلق في غالب من الأحيان جزافاً للتخلص من الخصوم الإيديولوجيين أو السياسيين. ويكاد يكون من المستحيل إحصاء الفلاسفة والمفكرين الذين رموا بالهرطقة. بل إن الحضارة البيزنطية تقدم لنا مشهداً يندر مثيله على مشاحنات لاهوتية يعسر فيها تمييز العقيدة القويمة من الهرطقة. وتقتضي الإشارة هنا إلى أن محاربة الهرطقة كانت تتخذ أحياناً شكل مجازر جماعية. وقد عرفت العصور الوسطى على امتداد اثني عشر قرناً سلسلة لامتناهية الطول من المذابح وحملات التأديب والإبادة التي نظمت ضد الهراطقة وأهل البدع و«الخوارج» من كل صنف ولون، ونخص منها بالذكر حملة المهدي ضد «الزنادق» والحملة الصليبية التي نظمها البابا اينوشنسيوس الثالث ابتداءً من عام 1209 ضد أصحاب البدعة الإلهية في جنوب غربي فرنسا حيث قضى عشرات الآلاف ودمرت مدن بكاملها، ومذبحة سان بارتليمي التي نظمها الملك شارل التاسع في باريس ليلة 23/24 آب (أغسطس) 1572 والتي عمّت عشرين مدينة فرنسية أخرى ولقي فيها زهاء ثلاثين ألف بروتستانتي مصرعهم.

ومع إطلالة العصور الحديثة رأى النور نوع جديد من الهرطقة: الهرطقة العلمية. فقد باتت تهمة الكفر والإلحاد تلصق بكل كشف علمي يتعارض مع النص أو مع ظاهر النص في الكتب المقدسة. وكان أول من ذهب ضحية هذه الهرطقة الجديدة جيوردانو برونو. وكاد أن يذهب ضحيتها أيضاً غليليو غاليلي. وقد بدت الكونيات في حينه، أي في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تشق عصا الطاعة على العقيدة القويمة باعتبار أن الفلكيات هي أكثر العلوم التصاقاً بشؤون السماء.

ولكن الطبيعيات اصطدمت بدورها بحاجز الهرطقة العلمية. فقد كان للاهوت دوره ورأيه في طب الجسم البشري، وقد اعترض على العديد من كشوفه، كما ظل ردحاً من الزمن يعارض تشريح الجسم البشري. وعندما نقل تشارلز داروين في القرن التاسع عشر الثورة الكوبرنيكية إلى علوم الإنسان من خلال كتابيه « أصل الأنواع » و« نسب الإنسان » تعالت من كل حدب وصوب صيحات الاستنكار لهذه الهرطقة العلمية الجديدة. ولكن داروين نفسه لم يكن ملحداً، وقد رد على من اتهمه بالمروق: «في تذبذباتي الكبرى لم أصل قط إلى الإلحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي إنكار وجود الله. لكني أعتقد على وجه العموم، وكلما امتد بي العمر، أن الوصف الأدق لحالتي العقلية هو: اللاأدرية».

وفي القرن العشرين قوبلت الثورة الكوبرنيكية الثالثة، وهي الثورة التي أحدثها سيغموند فرويد في علمَي النفس والجنس، باعتراضات جذرية من قبل بعض الأوساط اللاهوتية التي دمغت مذهب مؤسس التحليل النفسي باللاأخلاقية. ولكن ما يميز فرويد عن كثرة غيره من العلماء هو أنه كان بالفعل ملحداً، فما رأى في الدين سوى «عصاب جماعي».

ولكن بصرف النظر عن إيمان أو عدم إيمان هذا أو ذاك من علماء الفلكيات أو الطبيعيات أو الإنسانيات، فإن الإلحاد المذهبي ما كان له أن يرى النور قبل القرن الثامن عشر. فقد كانت هناك

حاجة أولاً إلى قطيعة معرفية، وهذه ما كانت ممكنة إلا مع الثورة العلمية التي أحلت المعرفة العلمية، بكل ما لها من قدرة على سيادة الطبيعة، محل اليقين اللاهوتي الذي كان لا يسهّل هذه السيادة، إن لم يؤخرها. وكانت هناك حاجة ثانياً إلى قطيعة إيديولوجية، وهذه ما كانت ممكنة إلا بحلول طبقة جديدة صاعدة محل طبقة قديمة آفلة على رأس السيرورة التاريخية. وقد اجتمعت هاتان القطيعتان، المعرفية والإيديولوجية، في شخص الطبقة البورجوازية التي أنجبت العلماء والإيديولوجيين وقدمت معرفة الواقع على معرفة النص وربطت العملية الإنتاجية بتطور القدرة على التحكم بالطبيعة بتحويلها العقل إلى علم، والعلم إلى تقنية.

إن تعاطي البورجوازية مع الواقع لا مع النص، مع العلم والتقنية والتحويل لا مع التأويل، هو الذي كان وراء ولادة المذهب المادي ابتداء من القرن السابع عشر في إنكلترا ومن القرن الثامن عشر في فرنسا. والحال أن المادة بطبيعتها هادمة لكل ميتافيزيقا. فهي توحي بأنها أزلية، لامخلوقة، مكتفية بذاتها أنطولوجياً، وخاضعة ككل جماد لقوانين طبيعية. ثم إن البورجوازية، في كفاحها الطبقي ضد الإقطاعية، كانت بحاجة، ككل طبقة صاعدة، إلى إيديولوجيا واحدية تنوب مناب الإيديولوجيا الثنائية للإقطاعية الآفلة، أي تنوب مناب تلك الرؤية الدينية للعالم التي تقوم بالضرورة على الازدواجية: الخير والشر، السماء والأرض، الروح والمادة.

وقد كان الفلاسفة الإنكليز، وعلى رأسهم جون لوك وتوماس هوبز وجون تولاند وانتوني كولنز، هم الذين أرسوا اللبنات الأولى في عمارة المذهب المادي الحديث ولازمته اللاهوتية: التأليه الطبيعي. ولكن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم مسلييه وفولتير ولامتري وهلفسيوس وهولباخ وديدرو، هم الذين طوروا المادية إلى مذهب كفاحي لا يصبو إلى التوفيق بين العقل والنقل، بين العلم والإيمان، عن طريق التأليه الطبيعي نظير ما فعل الفلاسفة الإنكليز، بل يتطلع إلى تفجير كل دين وإلى هدم كل ميتافيزيقا روحية ولو عن طريق استنبات أبعاد ميتافيزيقية للمادة.

إن أول أولئك الفلاسفة، ونعني جان مسلييه، كان أشدهم شراسة في التشنيع على الدين. فقد انتظر هذا الكاهن ـ وكان خوري ضيعة ـ يوم وفاته لينشر على الملأ وصيته السرية التي تعلِّم الإلحاد الشامل. وفي مقاطع شتى من وصيته يتبدى مسلييه تلميذاً راسخ الاقتناع لأبيقور. فعنده أن طلب السعادة في الحياة الدنيا هو البديل الطبيعي والمنطقي عن نشدان الهناء الأبدي في العالم الآخر. ذلك أنه «لا خير يرتجى ولا شر يرتهب بعد الموت». فعلى الإنسان أن «يستفيد بحكمة من أيام حياته ويتمتع بكل ثمار الحياة» لأن «الموت يضع نهاية لكل معرفة ولكل شعور بالخير والشر». ويسوق مسلييه ثمانية أدلة على عدم وجود الله، بدون أن يأتي ـ والحق يقال ـ بشيء شخصي من عنده سوى دليله على بطلان ما ينسبه اللاهوتيون إلى المسيح من معجزات. ذلك أنه لو صح أن المسيح صنع كل المعجزات التي يقال إنه صنعها لكان أولى به أن يأتي المعجزة التي ما أتاها قط: «إن أولى تلك المعجزات وأكبرها شأناً وأعظمها مجداً له وأكثرها ضرورة وفائدة في الوقت نفسه للبشر كانت أن يشفيهم حقاً جميعهم من كل أمراض نفسهم وعاهاتها... وأن يجعلهم كلهم حكماء وكاملين، إن بالجسد وإن بالروح... تلك هي بكل تأكيد أولى المعجزات وأجملها وأمجدها وأكثرها فائدة وضرورة للبشر التي كان يفترض بمسيحكم أن يأتيها... لأنه ما نزل من السماء إلا لذلك كما جاء في إنجيله».

وقد كان فولتير أول من نشر فقرات من وصية مسلييه. ولكن فولتير نفسه، وعلى الرغم من كل ضراوة الهجمات التي شنها على رجال الدين، لم يكن يحب الإلحاد ولا الملحدين. وقد قال في « رسالته إلى الملحدين »: «لو لم يكن الله موجوداً لكان ينبغي إيجاده». وقد أضاف القول في « المعجم

الفلسفي » إن العالم غير قابل لأن يساس لو لم يكن هناك «إله منتقم يعاقب في هذا العالم كما في العالم الآخر الأشرار الذين استطاعوا الإفلات من العدالة البشرية».

لم يكن فولتير إذن، على الرغم من شهرته كملحد، عدواً لله، بل فقط للدين ولرجاله. وهذه النزعة المضادة للكهنوت وجدت في أسلوبه التهكمي المشهور ألذع لسان للتعبير عنها: فآباء الكنيسة هم «طاعون الإنسانية ومصدر كل الشرور والآثام»، ونظام الرهبنة هو مسخ للطبيعة البشرية كما سوّاها الله لأنه بمثابة خَصاء، والحال أن «جنون الخصاء هذا هو أكبر إساءة للطبيعة البشرية».

ولا يذهب لامتري هو الآخر إلى حد نفي وجود الله. ولكنه بعكس فولتير يعتقد أن الإلحاد يمكن أن يكون أخلاقياً. وكما يقول في كتابه « الإنسان ـ الآلة »، فإن الفلسفة لا تستطيع إثبات وجود النفس ولا إثبات وجود الوحي. والله ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود، ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق. فحتى لو عمّ الإلحاد «فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها». وقد كان لامتري، بنزعته المادية الآلية والحتمية وبنفيه القاطع لوجود نفس مفارقة وبتوكيده أن الإنسان مجرد حيوان أعلى، مصدر حرج لزملائه الماديين. وقد طرد بسبب كتبه وآرائه من فرنسا وهولندا على التوالي، ولم يجد ملاذاً إلا لدى فريدريك الثاني ـ وكان ملحداً سافراً ـ فعيَّنه قارئاً في بلاطه وأجرى له معاشاً وأدخله إلى أكاديمية برلين.

ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التوكيد بأن الإنسان مزيج من المادة، وإن الروح جملة من الإحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وإن الإنسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطقوسه وأسراره ليبقوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية، قبل أن تغيرها القوانين والأديان، وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترهيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى. أما الإلحاد بحصر المعنى، أي نفي وجود الله، فهو مسألة برسم الخاصة لا العامة؛ وبالأصل، ما جاوز قط ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون بصدد هذه المسألة ـ ربما خلا هولباخ في كتابه « نظام الطبيعة » ـ المذهب اللاأدري كما صاغه في الحقبة نفسها ديفيد هيوم الذي قال بتعليق الحكم.

وفي الواقع كان لا بدّ من الانتقال إلى قرن آخر وإلى بلد آخر ليعرف الإلحاد المذهبي تطوراً جديداً. وبالفعل، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر، شهدت المادية، بالتوازي مع التقدم العلمي السريع، طفرة ضمنت لها على امتداد القرن انتصاراً شبه تام. فالعلماء هذه المرة، وليس الفلاسفة، هم الذين أخذوا على عاتقهم طرد الميتافيزيقا وكل ما هو خارق للطبيعة من مجال المعرفة الإنسانية. ذلك أن المطلوب لم يعد تفسير العالم، بل فتحه والتحكم به. فهوذا العالم الفيزيولوجي كارل فوغت يؤكد، ضد المثالية، أن «الأفكار للمخ كالصفراء للكبد والبول للكليتين»، ويسدد نيران مدفعيته العلمية «ضد تلك الخرافات التي لا سند لها تقوم عليه»، ومنها «خرافة آدم وحواء» و«خرافة نوح» و«خرافة خلود النفس». وهوذا عالم الكيمياء ياكوب موليشوت يؤكد، ضد المثالية أيضاً، أنه «لا فكر بدون فوسفور». وها هو عالم الأحياء إرنست هيكل يتبنى مذهب داروين في النشوء والارتقاء ويطور المادية الآلية إلى مادية دينامية ويتنطع لفك «ألغاز الكون» كما يدل عنوان كتابه الرئيسي الصادر عام 1899 ويؤكد أن مفاهيم الخلق والعناية الإلهية والنفس الخالدة مفاهيم ساذجة لا تصمد للفحص العملي، وأن دين المستقبل يجب أن يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال. وهوذا أخيراً الطبيب الفيلسوف لودفيغ بوخنر يرد الروح إلى المادة والمادة إلى القوة، ويؤكد أن المادة، من حيث هي قوة، فاعلية أزلية، وأنه لا حاجة بالتالي إلى إله خالق ليعطي العالم

إشارة البدء، وإلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، وذلك لأنه «كما تتقلص العضلة وتفرز الغدة كذلك يفكر المخ».
هذه المادية التي وصفت عن حق بأنها «غليظة» و«فجة» والتي ادعت لنفسها الصفة العلمية لم تكن هي الشكل الوحيد للمادية الذي ساد في ألمانيا في القرن التاسع عشر. فانطلاقاً من هيغل ووصولاً إلى ماركس عبر فيورباخ تكوَّن مذهب مادي وإلحادي يصح وصفه بأنه «إنساني». فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة محل الدين، وأن يقلب الثيولوجيا (الإلهيات) إلى أنطولوجيا (إنسانيات)، انطلاقاً من معادلة مؤداها أن كل نفي لله هو توكيد للإنسان وكل توكيد للإنسان هو نفي لله. وقد تفرغ فرع بكامله من هذه المدرسة ـ التي اشتهرت باسم اليسار الهيغلي ـ للنقد التاريخي للكتب المقدسة. ومن هؤلاء دافيد شتراوس مؤلف « حياة يسوع »، وبرونو باور مؤلف « نقد التاريخ الإنجيلي » و« المسيحية مهتوكاً سرها » الذي بلغ من عدائه للمسيحية أن لقبه أصدقاء له بـ «مسيح الإلحاد». وعنده أن المسيحية تتعارض مع كل ما هو طبيعي في الإنسان، وأنها لا تعكس سوى شقاء العالم. فقد تولدت من انحطاط العالم القديم والآلام التي نجمت عن هذا الانحطاط، فما شاءت أن تلتقي ماهية الإنسان إلا في الشقاء والألم. والحال أن الإنسان حر حتى في مواجهة الموت، وهو مشرِّع نفسه حتى عندما يعتقد أنه يخضع لإرادة عليا. ومن ثم فإن إلغاء المسيحية هو إلغاء لأعتى عقبة تنتصب في وجه التفتح التام لوعي الذات الشامل في الإنسانية.
أما لودفيغ فيورباخ، مؤلف « ماهية المسيحية »، فلم يكتف بدور الناقد والهادم. فنظراً إلى عميق اقتناعه بأن الهدم لا يبلغ إلى الجذور حقاً إلا إذا قام مقام المهدوم بناء جديد ليملأ الفراغ، فقد رأى أن المطلوب ليس إلغاء المسيحية، بل تحويل ماهيتها بحيث تحل الإنسانيات محل الإلهيات، وذلك ما دام إله الإنسان هو الإنسان نفسه.
هذه النزعة الإنسانية الفيورباخية أتاحت لكارل ماركس أن يبني مذهبه الخاص في الإلحاد حول مفهوم الاستلاب. فالاستلاب لم يعد دينياً خالصاً، كما الشأن عند باور أو فيورباخ، بل هو أيضاً سياسي واجتماعي، وعلى الأخص اقتصادي. ومن ثم فإن الإلحاد الذي يكتفي بنفي وجود الله لا يعدو أن يكون مرحلة متجاوزة؛ فالمطلوب من الآن فصاعداً بناء ملكوت الإنسان. ومتى ما تحرر الإنسان من استلابه وامتلك ذاته وأسباب وجوده كان مآل الدين إلى فناء من تلقاء ذاته. لا حاجة إذن إلى محاربة الدين، ولا فائدة. وليس قوام الاشتراكية إلغاء الله، بل إلغاء الحاجة إلى الله. وخلافاً لما يتصوره ب. باور وسائر نقاد الدين فإن الإلحاد ليس مبدأ للتفسير، بل هو، مثله مثل الدين، ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية برسم التفسير. بل إن ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك في « مخطوطات الشباب » فيؤكد أن «الإلحاد (أو اللاتأليه) هو الدرجة الأخيرة من التأليه». وصحيح أن «نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»، كما يقول ماركس في مطلع « نقد فلسفة القانون عند هيغل »، ولكنه لا يقول ذلك إلا ليضيف القول حالاً: «إن نقد الدين مهمة قد تم إنجازها من حيث الجوهر بالنسبة إلى ألمانيا». ولهذا لن يعود ماركس في مؤلفات النضج إلى طرق مسألة الدين إلا لماماً وعلى نحو عارض تماماً.
ولكن إنغلز بالمقابل هو الذي سيتصدى، حتى في مؤلفات الشيخوخة، لإنجاز مهمة «نقد الدين»، وذلك بالتحديد في كتابه « فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » الصادر عام 1888. فالدين في نظر إنغلز نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة. وهو واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات. وصحيح أن للدين استقلاله النسبي، ولكنه لا يعدو أن يكون في التحليل الأخير، نظير المسيحية في العهد الإقطاعي، «وسيلة من وسائل الحكم للإبقاء على

الطبقات الدنيا تحت النير». وهذا الاختزال الطبقي للدين لدى إنغلز يقترن أصلاً باختزال علموي للمذهب المادي الألماني: فإنغلز يلح إلحاحاً شديداً على الطبيعة الأزلية واللامخلوقة للمادة التي تتحرك من تلقاء نفسها بقوتها الذاتية وفق قانونها الجدلي المباطن. ومن هنا يتبدى إنغلز وكأنه أكثر تبعية لمذاهب ماديي القرن الثامن عشر الآليين والميتافيزيقيين منه لمادية ماركس الإنسانية النزعة.

وقد سار لينين، في تصوراته النظرية، في ركاب إنغلز، فوضع التناقض مطلقاً بين العلم والدين، مؤكداً أن الحقيقة العلمية تستبعد كل حقيقة دينية ونزعة إيمانية؛ ولكنه في مواقفه العملية كان أقرب إلى ماركس، فرفض أن يتبنى الحزب الثوري شعار «ليسقط الدين» و«ليحيَ الإلحاد»، وأكد أن التقدميين البورجوازيين هم وحدهم الذين يعتبرون أن «نشر الأفكار الإلحادية هو المهمة الرئيسية»، وأن التقدميين الماركسيين يناضلون في المقابل لا ضد تدين الشعب، بل ضد بؤس الشعب وضد الخوف الذي يخلق الآلهة: «إن الأصل الأبعد غوراً للأحكام المسبقة الدينية يكمن في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعين علينا مكافحته».

على أن ما يميز موقف لينين بالنسبة إلى ماركس وإنغلز معاً هو أنه كائن داعية إيجابياً للإلحاد. فـ «الدين بالنسبة إلى حزب البروليتاريا الاشتراكية لا يمكن أن يكون مسألة خاصة»، والنضال ضد «ضباب الدين» واجب طليعي، ولكن هذا النضال يجب أن يتم «بوسائل إيديولوجية خالصة» وليس عن طريق إداري أو بوليسي. وبذلك يكون لينين قد ميَّز نفسه سلفاً عن الممارسة الستالينية في موضوع الدين.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الإنساني والمادي الماركسي لم يكن الشكل الأخير للإلحاد. ففي آن واحد مع النزعة الجذرية الإنسانية، وانطلاقاً من الجدل الهيغلي أيضاً، تطور مذهب إلحادي عدمي رفض الرؤية الفيورباخية/ الماركسية للعلاقة المعكوسة بين الثيولوجيا والأنطولوجيا، بين الإلهيات والإنسانيات. وقد مثل هذه النزعة العدمية الفردية ماكس شتيرنر في كتابه « الأوحد وملكيته ». فقد أعلن شتيرنر رفضه للمذهب الإنساني الذي لا يؤنسن الله إلا ليؤله الإنسان، ولا يحرر الفرد من الوصاية الدينية إلا ليخضعه لطغيان المجتمع، ولا يضع حداً للعبودية الخارجية إلا ليجعلها أثقل قيداً وأكثر ديمومة عن طريق تحويلها إلى عبودية داخلية. فالمطلق قيد سواء أكان إلهياً أم إنسانياً. والفرد لا يتحرر حقاً إلا إذا رفض كل مطلق وارتضى أن يخوض «تجربة العدم» حتى النهاية. فالعدم هو وحده الخلاق، وبه يصير الفرد «أوحد» وينتصر ملكوت «الأنا».

ومن موقع هذه العدمية الخلاقة أطلق نيتشه، في أعقاب شتيرنر، صيحته المشهورة: «الله مات». وقد بدا نيتشه، موضوعياً، وكأنه يحرر شهادة وفاة ليس إلا. ولكنه، ذاتياً، كان يفصح عن إرادة مشبوبة في وراثة العرش الذي كان يشغله الله: «لو كان هناك آلهة، فكيف لي أن أتحمل ألا أكون إلهاً؟». ومن هنا كان الطابع الأرستقراطي أو النخبوي لإلحاده العدمي. فهو ليس ذلك العدو اللدود للمسيحية إلا لأن المسيحية أحلَّت «أخلاق العبيد» محل «أخلاق السادة» وأطاحت بكل «القيم الأرستقراطية» وأعطت القول الفصل للعامة وكرست «انتصار الروح الشرقي على العالم الإغريقي ـ الروماني». والحال أن أخلاق العبيد تضعف الحياة بعد أن كانت أخلاق السادة ضامن تفتحها. وبكلمة واحدة: ما الدين إلا مرض الحياة.

هذه النزعة الحيوية والعنصرية معاً ورثها عن نيتشه الإلحاد النازي كما مثله ألفرد روزنبرغ في كتابه « أسطورة القرن العشرين ». فالسامية والآسيوية هما اللتان شوهتا طبيعة المسيحية وجعلتاها تشيح عن الهلينية الشمالية، وزجتا بألمانيا في مستنقع «الفساد المتوسطي». و«الإنسان الأعلى»

الذي بشر به نيتشه، و«الأمة التي فوق الأمم» التي هي قدر ألمانيا كما بشرت به النازية، لن يخرجا إلى الوجود إلا إذا قام عصر وثني جديد تكون فيه السيادة لِعرْق الأبطال.

والبطولة هي أيضاً حجر زاوية في أحدث أشكال الإلحاد الفلسفي: الوجودية. ولكنها بطولة فردية خالصة مناهضة، بحكم فرديتها بالذات، للعرقية والعنصرية. وبيت القصيد هنا الوجودية الملحدة، وجودية كامو وسارتر، لأن هناك أيضاً وجودية مؤمنة، وجودية غبرييل مرسيل وكارل ياسبرز. فالإنسان، لا الله، هو صانع القيم، وبطولته أنه يعطي العالم معنى مع أن العالم هو جوهرياً لامعنى. يقول ألبير كامو: «إن شيئاً ما في هذا العالم له معنى، وهو الإنسان، لأنه الوحيد الذي يطلب أن يكون له معنى». وإذا كان كامو يؤكد على حضور الإنسان، فإن سارتر يرهن هذا الحضور بغياب الله: «إذا كان الله موجوداً، فكيف لي أن أوجد؟». ليس الله وحده، بل كل الرموز التي يمكن أن تقوم مقامه: التاريخ، العقل، الدولة، إلخ. فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق من هذا القبيل. لا يوجد إلا في مواجهة العدم الكبير. وبحريته وحدها يعيد صياغة العدم وجوداً. ولكن أليس هذا معناه أن الحرية مطلق آخر، وريثة المطلق الكبير الذي تريد أن تحل محله؟ ذلك هو، في نظر الإيمانيين، مأزق الوجودية الملحدة ومأزق كل إلحاد: فسواء أكان المبدأ الأول هو المادة كما لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، أم هو الطاقة كما لدى العلمويين في القرن التاسع عشر، أم هو الحرية كما لدى الوجوديين في القرن العشرين، فإن المبدأ الأول يظل أول وقَبْلياً بالنسبة إلى تعييناته، وذلك هو، باسم آخر، إله الإيمانيين. ولهذا وجد على الدوام في صفوف الإيمانيين من يقول إن الإلحاد أيضاً ضرب من الإيمان. ودوستويفسكي هو الذي قال: «إن الإلحاد الكامل يقف عند رأس السلم، عند الدرجة ما قبل الأخيرة التي تقود إلى الإيمان الكامل». وهذا ما قاله وطبقه أيضاً ملحد مشهور ومؤمن مشهور في أيامنا هذه، هو روجيه غارودي الذي اكتشف بعد أربعين سنة من اللادين أن إلحاده إلحاد مؤمن.

ملاحظة من الناشر: كتب الأستاذ جورج طرابيشي هذه المقالة بناء على طلب من معهد الإنماء القومي تغطية لمادة « الإلحاد » في الموسوعة الفلسفية العربية. ولكنها، لسبب من الأسباب، لم تنشر.

مصادر البحث

1. تاريخ الفلسفة: إميل برهييه.
2. تاريخ الفلسفة: بإشراف بريس باران.
3. الفلسفة: بإشراف أندريه نواريه.
4. المعجم النقدي للماركسية: جورج لابيكا وجيرار بنصوصان.
5. معجم الفلسفة: أندريه لالاند.
6. مدخل إلى الفلسفة: رينيه لوسين.
7. الإلحاد: هنري أرفون.
8. معنى الإلحاد الحديث: جان لاكروا.
9. العلم والدين: برتراند راسل.
10. الله مات: روجيه غارودي.
11. تاريخ الإلحاد في الإسلام: عبد الرحمن بدوي.

رابطة العقلانيين العرب من أجل ثقافة نقدية تنويرية علمانية

إصدارات الرابطة

1. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جافان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق 2005.
2. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت 2005.
3. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق 2005.
4. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت 2005.
5. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت 2005.
6. **علم نفس الجماهير**، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت 2006.
7. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت 2006.
8. **هرطقات 1: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثالثة، بيروت 2011.
9. **هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.
10. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق 2006.
11. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت 2007.
12. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت 2009.
13. **الحجاب**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق 2007.
14. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق 2007.
15. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 2007.
16. **هدم الهدم، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت 2007.
17. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 2008.
18. **في نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت 2008.
19. **إمامة المرأة**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق 2008.
20. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق 2008.

21. حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة. دار بترا، دمشق 2008.
22. الإسلام معطَّلاً: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي، تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق 2008.
23. امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تأليف الطاهر الحداد. دار بترا، دمشق 2008.
24. موجز فكر التنوير، تأليف د. عثمان أشقرا. دار بترا، دمشق 2008.
25. الحداثة وتحرير الإنسان، مجموعة باحثين. دار بترا، دمشق 2008.
26. وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، تأليف جاد الكريم الجباعي. دار بترا، دمشق 2008.
27. **ثورات الحرية والمساواة**، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت 2008.
28. تأسيس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ، تأليف ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت 2009.
29. المفكرون الأحرار في الإسلام، تأليف دومينيك أورفوا، ترجمة جمال شحيد، دار الساقي، بيروت 2008.
30. الإسلام والتحليل النفسي، تأليف فتحي بن سلامة، دار الساقي، بيروت 2008.
31. المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب، تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الساقي، بيروت 2008.
32. المعجزة: **أو سبات العقل في الإسلام**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.
33. الديموقراطية، تأليف جان ميشال دوكنت، ترجمة حسين عيسى، دار بترا، دمشق 2009.
34. 23 عاما: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. دار بترا، الطبعة الثالثة، دمشق 2009.
35. سوسيولوجيا الجنسانية العربية، تأليف عيد الصمد الديالمي، دار الطليعة، بيروت 2009.
36. يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 2009.
37. وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، تأليف خالد غزال، دار الطليعة، بيروت 2009.
38. ثم حلقت لحيتي، تأليف فواز الشروقي. دار بترا، دمشق 2009.
39. رسالة في التسامح، تأليف فولتير، ترجمة هنرييت عبودي. دار بترا، دمشق 2009.
40. مسلم في الغرب، تأليف حسان الجمالي. دار بترا، دمشق 2009.
41. حجاب النساء : عرض تاريخي واجتماعي ونفساني، تأليف: روزين. أ. لامبان، ترجمة: عيسى محاسبي. دار بترا، دمشق 2009.
42. فصل الكلام في مواجهة أهل الظلام، تأليف حميد زناز. دار الساقي، بيروت 2009.
43. المرأة في دوائر العنف، تأليف: حسن إبراهيم أحمد. دار بترا، دمشق 2010.
44. في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، طبعة ثانية منقحة. دار بترا، دمشق 2010.

45. المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، الطبعة الثانية، دمشق 2010.
46. ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا،الطبعة الثانية، دمشق 2010.
47. الاختيار العلماني، تأليف سعيد ناشيد. دار الطليعة، بيروت 2010.
48. الإسلام والانغلاق اللاهوتي، هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت 2010.
49. المعادلة الصعبة: فشل حركة الاستنارة الحديثة في البلاد العربية، تأليف عبد الواحد المكني. دار الساقي، بيروت 2010.
50. ضد التوفيقية، تأليف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق 2010.
51. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.
52. الاصولية كما فسرتها لابنتي، تأليف حميد زناز. دار بترا، دمشق 2011.

إصدارات الرابطة تحت اسم

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

53. أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت 2003.
54. ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت 2011.
55. الحداثة والحداثة العربية. دار بترا، دمشق 2004.
56. النهضة وصراع البقاء، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.
57. الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت 2005.
58. أسباب النزول، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.
59. الإنسان نشوؤه وارتقاؤه، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق 2005.
60. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.
61. السنّة: أصلاً من أصول الفقه، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت 2005.
62. العلمانية، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق 2005.
63. الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء1، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق 2005.
64. محاكم التفتيش، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق 2005.
65. ما هي العلمانية؟ تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق 2005.

66. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق 2005.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»: سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

67. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.
68. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.
69. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.
70. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.
71. **الإسلام الحركي**، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، تأليف عبد الرحيم بوهاها.
72. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.
73. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.
74. **الإسلام الأسود جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.
75. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.
76. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.
77. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.
78. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.
79. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.
80. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.
81. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.
82. **إسلام الساسة**، سهام الدبابي الميساوي.
83. **إسلام المصلحين**، جيهان عامر.
84. **الإسلام البدوي: إسلام الطوارق أنموذجاً**، محسن التليلي.

«من تراث عصر النهضة»: سلسلة مختارة من النصوص التي أثارت جدلا في عصر النهضة العربي أو التي كانت ميدان معارك بين الاتجاهين الفكريين: السلفي والحداثي.

صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

85. **في الشعر الجاهلي**، تأليف طه حسين، 2009.
86. **من مصادر التاريخ الإسلامي**، ونصوص أخرى، تأليف إسماعيل أحمد أدهم، 2009.
87. **فلسفة النشوء والارتقاء**، تأليف شبلي شميل. دار بترا، دمشق 2010.
88. **من هنا نبدأ**، تأليف خالد محمد خالد. دار بترا، دمشق 2010.

«كراسات الأوان»

مجموعات من الأبحاث والدراسات المنشورة على موقع الرابطة:

org.alawan. www

صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

89. **تابو البكارة**، 2008.
90. **قراءات في الإرهاب**، 2009.
91. **الرقابة بوجوهها وأقنعتها المختلفة**، 2009.
92. **المرأة وحجابها**، 2009.
93. **ثورة الطلاب**، 2009.
94. **مئوية كلود ليفي ستروس**، 2009.
95. **المسألة العلمانية1: نصوص حول جدل العلمانية والديموقراطية**، 2009.
96. **المسألة العلمانية2: نصوص حول مفهوم العلمانية**، 2009.
97. **داروين والثورة الداروينية**، 2009.
98. **الشرف وجرائمه**، 2009.
99. **الجدران اللامرئية: العنصرية ضد السود**، 2009.
100. **الأقليات والأسئلة المكبوتة**، 2010.
101. **المثلية الجنسية: أضواء سيكولوجية وسوسيولوجية وبيولوجية**، 2010.
102. **البيوطيقا**، 2010.
103. **بو علي ياسين حياً وراحلاً**، 2010.

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

غالباً ما تُصوَّر العلمانية في الأدبيات العربية السائدة على أنها إشكالية مسيحية – مسيحية اختُرعت في الغرب المسيحي حصراً لتسوية العلاقات بين طائفتيه الكبيرتين: الكاثوليكية والبروتستانتية، ولوضع حدّ بالتالي لما سمّي في أوروبا حرب الأديان التي عصفت بها على امتداد أكثر من مئة سنة .

يؤكّد هذا الكتاب بعداً آخر للعلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية من خلال السجلّ المذهل الذي يقدّمه عن تاريخ الحرب، بالأفعال كما بالأقوال، التي دارت – ولا تزال – على مدى أكثر من ألف سنة بين كبريي طوائف الإسلام: السنّة والشيعة. ومن هذا المنظور تحديداً، يرى المؤلّف أن العلمانية تمثّل ضرورة داخلية ليتصالح الإسلام مع نفسه، وليستبدل ثقافة الكراهية بين طوائفه بثقافة المحبة، وليتحرّر في الوقت نفسه من أسر التسييس والأدلجة، وليستعيد، من خلال التعلمن، بُعده الروحي الذي هو مدخله الوحيد إلى الحداثة.

قيل في الكتاب

«إن مشروع طرابيشي الفكري هدفه النهوض بالأمة العربية والثقافة العربية، لتجاري الأمم الأخرى في التقدّم». جريدة المستقبل

نبذة عن المؤلف

جورج طرابيشي مفكّر وكاتب وناقد. يتميّز بكثرة ترجماته ومؤلّفاته حيث ترجم لفرويد وهيغل وسارتر وغارودي وسيمون دي بوفوار. له مؤلّفات هامّة في الماركسية، وفي النظرية القومية، وفي النقد الأدبي للرواية والقصّة العربية.

كتب أخرى للمؤلف

«هرطقات – عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية»، «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، «مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام»، «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث – النشأة المستأنفة»، «من النهضة إلى الردة – تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة»، «نقد نقد العقل العربي – العقل المستقيل في الإسلام»، «نقد نقد العقل العربي – إشكاليات العقل العربي»، «نقد نقد العقل العربي – نظرية العقل»، «نقد نقد العقل العربي – وحدة العقل العربي الإسلامي»، «المعجزة أو سبات العقل في الإسلام».